К 50-летию со дня рождения автора



... Он любил свою родину, и не было в мире большей любви у этого хитрого весельчака с лукавыми искрами в ясных глазах. Чем дальше от Бухары скитался он, тем сильнее любил Бухару и тосковал по ней. Он все время помнил узкие улочки, где арба, проезжая, боронит по обе стороны глиняные заборы; он помнил высокие минареты с узорными изразцовыми шапками, на которых утром и вечером горит огненный блеск зари, древние карагачи с чернеющими на сучьях огромными гнездами аистов; он помнил дымные чайханы над арыками, в тени лепечущих тополей, дым и чад харчевен, пеструю сутолоку базаров; он помнил горы и реки своей родины, ее селения, поля, пастбища и пустыни, и когда в Багдаде или в Дамаске он встречал соотечественника и узнавал его по узору на тюбетейке и по особому покрою халата, сердце его замирало и дыхание стеснялось...

*Леонид Соловьев*
*«Возмутитель спокойствия»*



В. М. Крюков

# РИТУАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

Издание второе, дополненное



Москва
«Памятники исторической мысли»
2012

ББК83.3(2Рос=Рус)1
К85

Крюков В.М.
К85 Ритуальная коммуникация в Древнем Китае. 2-е изд.
М.: Памятники исторической мысли, 2012. – 399 с.
ISBN 978-5-88451-310-5

ISBN 978-5-88451-310-5
© В.М. Крюков, 1997–2008



# Введение

# Постановка проблемы

## *Марсель Мосс и его теория дара*

В авторском предисловии к своей книге "Миф о вечном возвращении" М. Элиаде писал:

> Со всей определенностью можно сказать, что западная философия [...] может оказаться провинциальной, если ограничится изучением собственной традиции и, например, обойдет вниманием проблемы или открытия восточной мысли и, кроме того, если она будет признавать только "положения" человека исторических цивилизаций и при этом недооценивать опыт "примитивного" человека, принадлежащего архаическим обществам. Философская антропология также могла бы кое-что почерпнуть из выяснения вопроса о том, как досократовский человек (другими словами, древний человек) оценивал свое место во вселенной. А точнее: основные проблемы метафизики могут быть пересмотрены путем познания архаической онтологии [*Элиаде* 1987:28].

Этим проницательным наблюдением, сделанным ещё в середине прошлого столетия, Элиаде в известном смысле подвел один из промежуточных итогов развития гуманитарной мысли XX в. — именно обращение к культурно-историческому опыту Востока и архаических традиций радикально расширило горизонты нашего знания о человеке и обществе. Результатом новых исследовательских ориентаций явилась переоценка привычных понятий. Многие из них стали толковаться иначе — значительно шире, чем к этому привыкли.

Возьмем для примера слово "обмен". Кто бы мог предположить еще несколько десятилетий тому назад возможность таких обменов, как "символический обмен" или "обмен знаками"? С другой стороны, переоценка прежних ценностей выразилась в том, что на перекрестье исследований широкого гуманитарного профиля оказались явления культуры, которые до сих пор не воспринимались иначе, как маргинальные. Таковы миф и мифотворчество или, скажем, феномен праздника. Ранее находившиеся на периферии научных интересов, они об-

рели в последнее время подлинно универсальную значимость, чем, в свою очередь, способствовали переосмыслению ряда фундаментальных предпосылок гуманитарного знания. К числу подобных категорий относится и дар.

Почему именно "дар"? Разумеется, не случайно. Эта тема обрела в условиях современной цивилизации актуальную новизну на фоне всеобщего потребительства, причем заявила она о себе как о хорошо забытом старом, как о некоей изначальной культурной ценности, требующей не отказа от подлинной традиции, но, напротив, возвращения к ней:

> Идеи дара и щедрости [...] возвращаются к нам подобно возрождению доминирующего мотива, долгое время предававшегося забвению [*Mauss* 1950: 262].

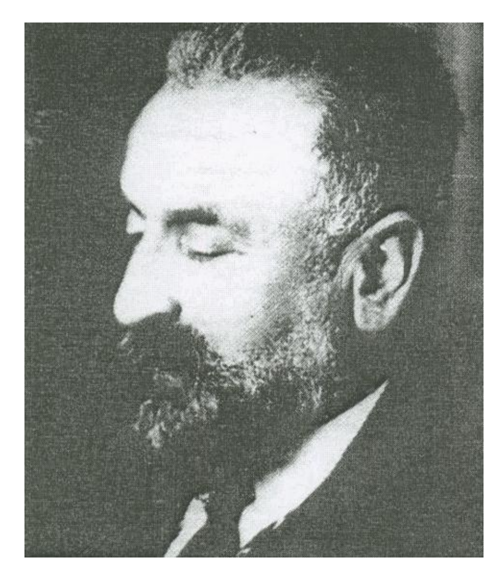
Воскрешение забытых мотивов и символов, о которых здесь говорится, произошло в западной культурологии в немалой степени усилиями автора приведенных слов — выдающегося французского антрополога Марселя Мосса. Его "Этюд о даре", изданный в 1925 г., сразу получил большой резонанс в широких научных кругах, дав импульс не только этнологическим, но также историческим, социологическим, лингвистическим и прочим исследованиям и интерпретациям. Выйдя за свои первоначальные дисциплинарные рамки, он вскоре приобрел общегуманитарное значение и получил репутацию одной из крупнейших работ по социальной философии прошлого века.

Основу "Этюда" составило исследование различных институтов дарообмена в древних и архаических культурах. Им было засвидетельствовано, что они играли в этих культурах основополагающую роль, причем дары имели характер особых "тотальных предоставлений" (*prestations totales*), находящихся в центре социального порядка, где "каждый феномен содержит все нити, из которых соткана общественная ткань […], где все институты одновременно находят самые разнообразные выражения — религиозное, юридическое, моральное и экономическое" [*Mauss* 1950: 147].

Тем самым устанавливается принципиальное различие между архаическим дарообменом и обменами в современном западном обществе, поскольку последние имеют строго дифференцированную, к тому же в основном экономическую природу.

Вообще утилитарный экономический интерес, если не отсутствует, то во всяком случае не является преобладающим в функционировании "тотальных предоставлений", которые включают в свою сферу

как материальные ценности, так и многое другое — ритуалы, пиры, ранги, титулы, талисманы, жреческие услуги, военную помощь, женщин и т.д.



**Марсель Мосс (1872-1950)**

Тотальность архаического дарообмена неразрывно связана с его коллективным характером: субъектами обмена являются не индивидуумы, но социальные группы; публичный даритель выступает не от своего имени, но от лица клана, который он символически представляет.

Структурообразующую роль в подобных обменах играет обязательность ответного дара. Обязанность достойного ответа, утверждает Мосс, является императивной, а неспособность реципиента отдаривать ведет к потере репутации и престижа. Впрочем, не менее важны и две другие обязанности, возлагаемые на участников дарообмена — обязанность собственно дарить и обязанность получать предоставляемые блага.

Говоря коротко, человек в архаическом обществе не может отказаться от дарения, получения даров и ответного отдаривания. Его общественное положение прямо зависит от меры его щедрости, даже расточительности во время коллективных ритуалов. При этом, чем состоятельнее человек, тем большую расточительность демонстрирует он соплеменникам (бывают случаи, когда необходимо растрачивать все без остатка); чем щедрее он в своих дарениях, тем выше его социальный статус. Стремление к трате подчас принимает вид острого социального соперничества. Его результатом может стать подлинная "война имуществ" (*guerre de propriété*), в ходе которой утверждаются ранги участников ритуала.

Обмен дарами происходил не только между людьми, но и между людьми и богами, так как "жертвоприношение божеству — это дар, который должен быть возвращен" [*Mauss* 1950:166]. Исторические типы дарообмена, такие, как *потлач* североамериканских индейцев или меланезийская *кула*, были впрямую связаны с жертвенными обрядами и являлись естественным продолжением религиозного культа.

Церемониальные дарения сопровождались магической деятельностью, а их конечная цель зачастую состояла в обретении магической силы, известной в культурах Океании под названием *мана* или *хау.*

При этом сами дарения рассматривались как повторение священного обычая, введенного богами или обожествленными предками. Индейцы северо-западного побережья Северной Америки, устраивая церемонию *потлача*, ритуально воспроизводили магический акт, совершенный предками в мифическое время.

Надо отметить глубокую двойственность архаического дара — в том виде, в котором он предстает в сочинении Мосса. Сам автор "Этюда" склонен акцентировать внимание читателя на интегрирующих аспектах обменов. Они выступают у французского антрополога не только как экзотическая реальность, отдаленная от современного человека во времени и пространстве, но и как воплощение другой, более высокой, морали и рациональности. Дар ценен для Мосса прежде всего тем, что он разумен, причем настолько, что в нем попросту "нет риска ошибиться". Важнейшая функция дара — установление социального равновесия, основанного на обмене эквивалентными ценностями. Мосс приводит пословицу маори, коренных обитателей Новой Зеландии: "Давай столько же, сколько получил, и все будет хорошо".

"Этюд" завершается как панегирик дару — воплощению рациональности:

> Противопоставляя разум эмоциям, проявляя волю к миру, людям удается заменить союзом, даром, торговлей – войны, изоляцию и стагнацию [*Mauss* 1950:278].

Но в то же время Мосс говорит об архаическом обмене как феномене, чреватом "войной имуществ", имеющей соревновательные и порой даже антагонистические коннотации. Это позволяет выявить "антисоциальную" потенцию подобной ритуальной практики, при которой утверждение общественного статуса одних происходит за счет потери престижа других. Демонстрацией большей щедрости человек ставит менее удачливого партнера по дарообмену в зависимое положение. Тем самым возникают иерархические отношения господства и подчинения, которые подготавливают почву для развития классового деления.

Центральный тезис Мосса: архаический дарообмен резко отличается от обычной экономической сделки, основанной на принципах индивидуальной выгоды и утилитарной полезности, но вместе с тем не является проявлением чистого волюнтаризма, коль скоро существует явное несоответствие между формой "тотальных предоставлений" (бескорыстная щедрость) и их действительным основанием (обязательность дарения, получения, возмещения и социальный "интерес" дарителя).

Теория дара отбрасывает предрассудки современного экономического мышления, привыкшего оценивать расточительность в категориях иррациональности, и заявляет об альтернативной логике общественной коммуникации.

Архаический дар, по Моссу, – это недифференцированное целое, принципиально амбивалентное, соединяющее в себе ценностные начала, которые мы не можем помыслить иначе, как находящиеся во взаимной оппозиции, либо строго изолированные друг от друга.

Так, объекты дарообмена в древних обществах являлись одновременно "богатством, знаками богатств, средствами обмена и платежа, а также вещами, подлежащими дарению и даже уничтожению" [*Mauss* 1950:268-269]. Нечто отличное от утилитарной полезности заставляло вещи циркулировать в подобных обществах, но обмен здесь имел вполне объективную подоплеку и приносил не только моральное удовлетворение, но и социальные дивиденды.

Постановка вопроса о "другой" рациональности дара имеет важный методологический аспект. Мосс призывает рассматривать архаические дарения как "целостность в целостности", а не просто как элементы институтов, институты или даже системы институтов, относимые, например, к религии, экономике или праву.

Этим обуславливается актуальность феноменологического подхода, предполагающего изучение реального культурного опыта людей, участвующих в ритуальных обменах. В таких обменах происходит смешение привычных для западного человека бинарных категорий: личность – вещь, субъект – объект. В традиционных обществах вещи нередко наделяются персонифицированными свойствами, а человеческая личность в некотором роде является "вещью клана". Давая другим вещи, человек дает самого себя, совершает жертвоприношение себя; давая себя, человек поступает так потому, что он "должен" себя другим.

Значение коллективных ритуалов архаики отнюдь не ограничивается внешним обменом вещей и знаков; их целью в конечном счете является достижение символического бессмертия человека и представляемой им социальной группы:

> На кону нечто большее, чем привилегии и власть главы клана; речь идет о самом существовании последнего, а с ним — и о существовании его предков [*Mauss* 1979:68-69].

Клан состоит из отдельных людей, которым присущи разные социальные роли, но предназначение всех этих ролей в том, чтобы "символизировать в меру своих ритуальных полномочий идею це-

лостности клана" [*Mauss* 1979: 65].

Мосс задает вопрос о символической природе даров в обществах "тотальных предоставлений": "Какова сила даримой вещи, которая заставляет получившего дар возвращать?"

В своем ответе антрополог тяготеет к "туземному" объяснению, по которому причиной дарообмена является магическая сила *мана* или *хау*. Магический дух дара лежит в основе идентификации человека с вещами, им предопределяется ритуальное единство социальной группы, члены которой участвуют в дарообмене.

Анализируя символизм понятия *мана*, мы, следуя напутствию Элиаде, вступаем в область "архаической онтологии". Эта древняя метафора сакральной энергии, будучи своеобразным культурным двойником "тотальных дарений", отмечена схожей недифференцированностью своих качеств. Термин *мана* не поддается точному переводу; в языках народов Океании он мог означать силу, мощь, власть, престиж, влияние, удачу, чудо, истинность, правильность, действенность, сакральность — список можно продолжить.

Парадоксальность и непереводимость *мана* ставят в тупик современного человека, привыкшего оперировать категориями духовного и материального, абстрактного и конкретного, личного и имперсонального, субстанции и атрибута.

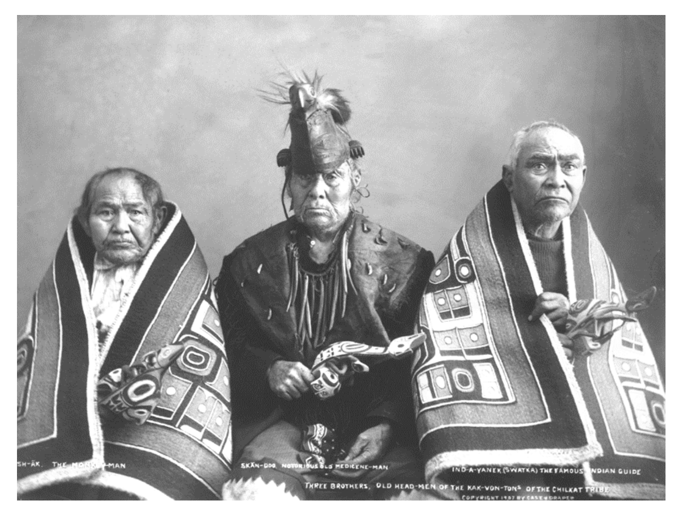
Демонстрируя первичную нерасчлененность этих понятий, *мана* выявляет пределы нашего мышления. Это — символ, не подлежащий интеллектуальной редукции. К примеру, сакральная персона или священный предмет одновременно "являлись *мана*" и "обладали *мана*" — категория "быть" в этой архаической онтологии не была отграничена от категории "иметь".

### *"Тотальные предоставления" как этнографическая реальность*

Среди различных исторических типов дарообмена, изученных этнологами, наибольшую известность снискали *потлач* и *кула*.

*Потлач* был исследован на этнографическом материале квакиютлей, тлинкитов, хайда и других индейских племен северо-западного побережья Северной Америки. Наиболее общей идеей *потлача* было распределение щедрых даров, вводящее дарителя в новый социальный статус. Чаще всего это имело форму церемониального пира, на который вождь и его родственники приглашали других вождей и членов их клановых групп.

*Потлач* происходил во время важнейших событий в жизни общества, связанных с "ритуалами перехода" (в связи с родами, инициациями, женитьбами, наследованиями и похоронами). Считалось, что человек не может воспользоваться привилегиями своего нового статуса, пока он не задал *потлач* и не подтвердил способностью раздаривать богатства своих притязаний на более высокое общественное положение. Центральным моментом потлача и был акт публичной раздачи накопленных ценностей всем присутствующим на пире.



**Перед началом *потлача* у тлинкитов**

Предметом дарений были особые пластины из меди, именуемые на языке тлинкитов термином *tinaa*, а среди европейцев известные как *coppers*; они считались наиболее ценной разновидностью даров. Помимо медных пластин, устроители *потлача* использовали для церемониальных раздач рабов, шкуры животных, шерстяные одеяла, масло и рыбу.

Эффект, производимый дарителем, был двояким. С одной стороны, даритель возвышал статус своего клана над приглашенными вождями и их группами, с другой – закреплял свое превосходство в пределах собственного клана.

Подчеркну еще раз: наличие социального "интереса" у дарителя не означало, что устроителем *потлача* двигал меркантильный расчет. Идеология и мораль этой церемонии были принципиально иными. Поэтому наблюдения Мосса о позитивной природе *потлача*, в котором "нет риска ошибиться", сочетаются с указаниями на рискованные и подчас даже безрассудные проявления ритуального расточительства. Дарения увязываются с реальностью будущих обретений, но при этом "дать значит уничтожить" и "лучший *потлач* – тот, который не возвращается" [*Mauss* 1950:230].

Отмеченная противоречивость объясняет, почему и в настоящее время *потлач* остается одной из наиболее спорных тем этнологии.

Знакомясь с ней, мы можем встретить самые разнообразные и зачастую полностью взаимоисключающие толкования, в которых акцентируются те или иные аспекты этого специфического "тотального

феномена".

По мнению В. Саттлза,

> в рамках этой целостной социально-экономической системы важнейшая функция *потлача* заключается не в реализации стремления индивидуума к более высокому статусу и не в претворении потребности общества в солидарности, а просто в перераспределении общественного богатства [*Suttles* 1960: 303].

Э. Сервис, напротив, убежден, что

> цель и функция *потлача* — скорее закрепление наследственных привилегий, а порой и пожалование таковых, нежели обычное распределение прибавочного продукта [*Service* 1963:218].

М. Сегин выделяет ритуальную доминанту *потлача*: вожди символически отождествлялись с животными-тотемами; подобно тому, как животная пища должна быть потреблена на ритуальном пиршестве, чтобы произошла реинкарнация тотемического животного, так же и вождь в *потлаче* приносит в жертву свои накопления, дабы новое богатство пришло в клан [*Seguin* 1982: 334].

Несмотря на различие интерпретаций, предлагаемых в антропологической литературе, большинство исследователей указывают на один общий признак *потлача* и вообще культур "потлачевого" типа, а именно на связь этих культур с ранговой системой общества, где ранги имеют наследственный характер и где не богатство является основой общественного положения человека, но, наоборот, социальный статус целиком и полностью определяет рамки престижного потребления.

Это выражается в наличии строгих иерархических норм в питании, одежде, жилье, всякого рода ритуальной практике (например, в похоронных обрядах), предусмотренных для обладателей различных рангов знатности [*Ruyle* 1973:609-610].

Различия между рангами, между аристократами и рядовыми соплеменниками не были столь велики, чтобы перерасти в прямой социальный антагонизм, но общественная структура основывалась на глубоком социальном неравенстве, генетически восходившем к неравноправию между старшими и младшими братьями в семье, между основной и боковыми линиями родства в клане [*Wike* 1958: 225].

Ранговые различия находили непосредственное отражение в организации церемонии *потлача*. Они проявлялись в порядке, в соответствии с которым происходило распределение мест между гостями, в качестве пищи, раздававшейся участникам ритуального пиршества, и особенно – в выборе даров. В частности, получить медные пластины *tinaa* и рабов могли только представители высшей знати.

Использование медных пластин и рабов во время церемонии *потлача* было двоякого рода – они либо раздавались самым именитым гостям, либо становились объектом ритуального уничтожения (рабов умерщвляли, а пластины топили в море или бросали в огонь).

*Tinaa* вообще считались сакральным объектом и воплощением аристократизма, а общее количество медных пластин, которым владел человек, указывало на его общественное положение; у тлинкитов признаком высшего социального и имущественного статуса было обладание восемью пластинами. Остальным гостям вручались менее престижные дары, причем количество и качество даров также зависело от ранга гостя [*Кап* 1989а: 234-246].

Обычай, получивший известность под названием *кула,* был распространен в Меланезии; впервые он был описан английским этнологом польского происхождения Брониславом Малиновским на примере аборигенов Тробриандских островов.

Основу *кулы* составляла циркуляция двух видов ритуальных объектов – ожерелий и браслетов из раковин, причем ожерелья перемещались между участниками дарообмена в одном направлении, а браслеты – в противоположном. Дары циркулировали как в пределах одной племенной общности (внутренний обмен), так и в географическом пространстве, охватывающем обширный межостровной регион, относящийся к так называемому "кольцу *кулы*" (внешний обмен).

Важнейший принцип обычая *кулы* заключался в обмене ожерелий на браслеты, но сама обменная процедура носила отсроченный характер. Ожерелья передавались с острова на остров строго по часовой стрелке, а браслеты – против нее, поэтому возможность ответного дарения одним партнерам по "кольцу *кулы*" всецело обуславливалась получением даров от других партнеров.

Так, жители Тробриандских островов получали ожерелья в ходе визитов к соседям, проживавшим к юго-западу от них; спустя некоторое время они, в свою очередь, передавали ожерелья гостям, прибывшим с северо-востока.

Совершая ответные визиты к северо-восточным партнерам, тробриандцы вручали им браслеты, предназначенные для их последующей передачи юго-западным соседям. Вследствие целой серии обменных операций браслеты и ожерелья совершали полный круг по "кольцу *кулы*", что обычно занимало от двух до десяти лет. В результате этого временность владения дарами (в конечном счете они принадлежали всем и никому в отдельности) сочеталась с постоянством социальных связей между участниками обмена [*Malinowsky* 1922].


**Б. Малиновский (1884-1942)**

Эквивалентность отдаривания была вопросом чести донора и не подлежала оспариванию со стороны получателя. Более того, принцип взаимности часто использовался для того, чтобы поставить партнера по обмену в зависимое положение: получив особо ценные предметы, человек становился должником по отношению к дарителю и был обязан ответить ему не менее щедрым даром. А поскольку у людей, вовлеченных в *кулу*, имелся не один, а как правило несколько потенциальных партнеров с каждой из двух сторон ритуального пространства, обмен превращался в своеобразное соревнование за право обладать самыми престижными дарами. Успех в этом соревновании использовался наиболее удачливыми участниками дарообмена для усиления своего общественного влияния.

Вопросы статуса и престижа несомненно затрагивались в *куле*, но, в отличие от *потлача*, церемониальная коммуникация происходила здесь преимущественно в "горизонтальной" плоскости.

Обычай *кулы* не был институционально сопряжен с иерархическим соподчинением дарителя и одариваемого. Социальные различия между островными обитателями, проживавшими в зоне "кольца *кулы*", еще не приняли облик строго регламентированных ранговых разграничений, чему соответствовала и общая неразвитость политических структур в обществах Меланезии.

Принципы централизованной власти и социальной стратификации получили гораздо большее развитие в Полинезии. Наивысшего уровня они достигли в восточно-полинезийских культурах (Гавайи, Маркизские острова, Таити, Новая Зеландия), где сформировались системы иерархических рангов знатности, сходные с теми, что существовали у индейцев северо-западного побережья Северной Америки [*Goldman* 1970; *Ortner* 1981]. И не случайно в Восточной Полинезии получили распространение не церемониальные обмены типа меланезийской *кулы*, а институты дарений, подобные северо-американскому *потлачу*.

Во всех культурах Океании ритуальный дарообмен увязывался с представлением о магической силе людей и вещей – с их *мана.* Однако лишь в Полинезии идея *мана* была символически соотнесена с ранговой организацией общества. Здесь сам принцип рангового деления был

опосредован концепцией магической силы, благодаря чему социальная иерархия выступала по преимуществу как иерархия сакральная.



**Ожерелье для церемонии *кула***

Например, жители Раротонга верили, что *мана* в наибольшей степени присуща вождям, а сила представителей нижестоящих рангов убывает соответственно понижению их социального статуса [*Mackenzie* 1977: 49]. Взаимосвязь концепции *мана* с наследственной властью обожествленных вождей и социальной стратификацией в целом последовательно ослабевает при движении с востока на запад Океании: на Самоа она выражена гораздо меньше, чем на Гавайях или на Таити, а в Меланезии *мана* вообще мало связана с социальными различиями в обществе [*Norbeck* 1977].

Религиозные представления, подобные распространенным у полинезийцев, бытовали у аборигенов северо-западного побережья Северной Америки. Например, тлинкиты считали сакральное могущество привилегией наследственной аристократии. Но эта привилегия не являлась исключительной: каждый человек в принципе имел доступ к магической силе, вожди лишь обладали ею в большей степени, чем остальные аристократы, а знать превосходила магическими способностями рядовых соплеменников [*Kan* 1989b: 81-82].

Как я уже отмечал, идея сакрального "духа" даров, выражаемая понятиями *мана* и *хау,* находится в тесной связи с феноменологическим аспектом моссовской теории. После выхода "Этюда о даре" этот "мистический" компонент концепции Мосса неоднократно становился предметом критики со стороны рационально мыслящих философов и антропологов.

В частности, К. Леви-Стросс подверг Мосса резкому осуждению за неоправданную, по его мнению, уступку "туземному" пониманию дарообмена [*Levi-Strauss* 1950]. Попытки опровергнуть интерпретацию магической силы даров как причины, побуждающей реципиента делать ответное дарение, предпринимали Р. Фёрс и М. Салинз. По их мнению, теоретические рассуждения французского антрополога по поводу *мана* и *хау* стали следствием ошибочного истолкования этнографического материала, вполне поддающегося рациональному объяснению [*Firth* 1959: 418-421; *Sahlins* 1972: 149-184].

Но стремление Мосса идеологически "скрестить" две различные интерпретации традиционного дарообмена – структурно-функциональную (дар как способ установления социального равновесия в обществе) и феноменологическую – отнюдь не является следствием поверхностного подхода к этнографическим данным. "Иррациональный привесок" к теории дара – не что иное, как признание его логической нередуцируемости. Мосс всего лишь проявляет последовательность в описании целостного мировосприятия человека архаики, которое отлично от современного "расчлененного" сознания. В мире архаической онтологии вещи являются продолжением человеческого "я", личность не выделена из рода и клана, субъект не отличим от объекта. Поэтому уступка Мосса категориям "другой" культуры служит скорее свидетельством его исследовательской добросовестности. Уступки неизбежны в том или ином виде, двойственность научной интерпретации несводима, коль скоро признается тотальный характер изучаемых социокультурных феноменов.

Несмотря на все попытки здравомыслящих критиков Мосса рассеять мистические чары *мана* и *хау,* антропологическая "загадка дара" – *l'énigme du don*, по точному слову М. Годелье – до сих пор остается неразгаданной [*Godelier* 1995].

Одним из подтверждений этому служат публикации А. Вайнер, которой удалось доказать правомерность моссовского толкования на примере ритуальных обменов у новозеландских маори. Изучение символической природы традиционных маорийских даров *таонга* (оружия и украшений из нефрита, льняных и кожаных накидок) позволило Вайнер опровергнуть поспешные суждения Фёрса, Саллинза и прочих авторов, обвинивших создателя "Этюда о даре" в мистификации простых законов социальной взаимности.

Попутно Вайнер продемонстрировала парадоксальную сущность даримых объектов (как некоего "недвижимого имущества" человека и клана) и самого акта дарения, который происходил по принципу "давая, сохранять" (*keeping-while-giving*) [*Weiner* 1985; 1992].

### *Потлач в древнем Китае?*

В синологии уже предпринимались попытки отыскать в традиционной культуре Китая социальные явления, подобные тем, что были впервые описаны Марселем Моссом в "Этюде о даре".

Предположение о применимости выводов французского социолога к древнекитайской истории было высказано Марселем Гране — тезкой, коллегой и единомышленником Мосса.

Ровно через год после выхода в свет "Этюда о даре" Гране писал:

Китай, где некогда существовала система тотальных альтернативных предоставлений, обеспечившая общий механизм общественной жизни, пройдя через режим *потлача* и создав *чифдомы,* в итоге возвел здание феодального строя [*Granet* 1926: 58].



**Марсель Гране (1884-1940)**

В противоположность тем этнографам, кто считал институт *потлача* присущим исключительно обществам индейцев северозападного побережья Северной Америки [*Barnett* 1938], Гране вслед за Моссом полагал, что этот феномен в прошлом был "свойствен большей части человечества".

В научном мире выводы Гране были встречены без энтузиазма. Он подвергся порицанию со стороны китаеведов филологической школы за вольное, как тем казалось, обращение с источниками и слишком смелые обобщения в области древнекитайской истории. Один из корифеев классического китаеведения, Б. Карлгрен, заявлял, что картина, нарисованная Гране, — это "нечто худшее, чем даже каррикатура" [*Karlgren* 1946: 346-347]. Другие специалисты по истории древнего Китая либо выражали несогласие с выводами Гране, либо не придавали им существенного значения. Однако эти мысли Марселя Гране встретили поддержку со стороны ряда китайских ученых.

В 1933 г. на страницах журнала "Миньцзянь юэкань" была опубликована статья Лоу Цзыкуана, в которой автор сформулировал "смелую гипотезу" о существовании в древнем Китае института *потлача*. На эту статью откликнулся Ян Кунь.

Ян Кунь в свое время учился во Франции, получил докторскую степень в Лионском университете, а затем работал в Париже и лично знал Мосса и Гране. По возвращению на родину молодой ученый стал одним из основателей китайской этнологической школы. В отклике на статью Лоу Цзыкуана он подробно рассказал о том, как Мосс пришел к своей идее “тотальных предоставлений”, и изложил взгляды западных этнографов на природу *потлача.* В заключении своей статьи Ян Кунь выразил свое убеждение в том, что феномен *потлача* может пролить свет на многие аспекты социально-политической истории древнего Китая. [*Ян Кунь* 1934: 127 (к)][1].

---

[1] Сноски с пометой "к" указывают на работы, опубликованные по-китайски, "яп" – по-японски.

(4) 按关于角抵之事实，见鸟居龙藏：契丹之角觝。燕京学报，29期，p.193–200；关于打擂台，我国土族的传统节日，每年二月二日，威远镇擂台会之事，此详待查。

按有人将Potlatch译为夸富宴，见《民族译丛》1984年第5期，p.57–58：不列颠哥伦比亚印第安人的夸富宴，（美）威廉·A·哈维兰，（胡长志译自《文化人类学》1981年第3版）我认为，最好译为"夸富竞赛节"。

# 與婁子匡書：論「保特拉吃」(Potlatch)

楊堃

子匡先生：

頃讀民間月刊第二卷第八號，大作，打擂臺一文，不禁有點意思，想得說說。深恐引起誤會，故又想作罷。繼思，此問題頗爲重要，應有一詳細的討論。況先生所取的態度，完全是學者的態度。大作後面，已特別指明："本文對「波爾阿吃」大膽的假定，更深切的盼海內外同工們來指正！"因此，很使我有勇氣，暫時丟開我正待繼續的工作，特來寫此通訊。不由說，我相信，我們是同工。

我先將大作內有關係的一段抄下來，作爲討論的根據：

"應劭底漢書註中，更給我們描繪出戰國時候角觝的稜角略歷，他說：

「戰國之時，稍增廣之，以爲戲樂，用相誇示，至秦更名角抵者也。武帝又復增廣之，至元帝元初五年罷。

「這一節記載中，我覺得「用相誇示」這句話，一時雖還少資料足以証明有「波爾打吃」(Poltalch)法儒馬爾塞爾穆爾(M.. Marcel

**Первая страница статьи Ян Куня о *потлаче* с авторской правкой**

И на Западе научное творчество Гране все же не осталось забытым. В 70-х годах оно удостоилось высокой оценки такого крупного антрополога-китаеведа каким был М. Фридман [*Freedman* 1975].



**Ян Кунь (1901-1998)**

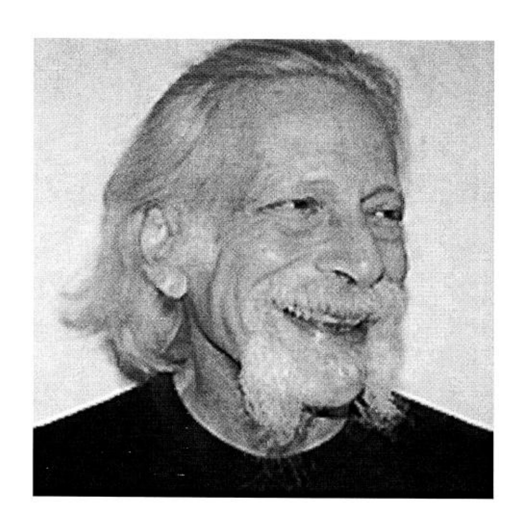
Последние два десятилетия вообще отмечены возрождением интереса к академическому наследию Гране вообще и к его идеям, связанным с системой дарообмена в древнем Китае, в частности.

Показательна в этом отношении статья Ю. Купера "*Потлач* в древнем Китае. Сходства в социо-политической структуре общества древних китайцев и индейцев северо-западного побережья Америки" [*Cooper* 1981].

Автор статьи предложил вернуться к гипотезе Гране о существовании *потлача* в древнем Китае, но на новой научной основе – с более глубокой проработкой китайских источников и учитывая новейшие этнологические теории относительно систем дарообмена потлачевого типа. Весьма незаурядная работа Купера в то же время не лишена серьезных изъянов. Я бы отнес к ним излишне педантичное отношение к проблеме, стремление найти в китайской древности *потлач* в его классической североамериканской версии и не вполне корректную экспраполяцию данных нарративных источников на более отдаленную эпоху.

Подвергнув анализу классические древнекитайские сочинения, Купер усматривает пережитки *потлача* в традиционных церемониях *сян инь цзю* 鄉飲酒, описанных в "И ли", "Ли цзи" и других конфуцианских текстах периода Чжаньго и Хань (V в. до н.э. - III в. н.э.). Речь идет о четырех различных церемониях. Первая из них имела целью выдвижение мудрых (*сянь* 賢) и способных (*нэн* 能) в качестве кандидатов на занятие чиновничьих должностей; во время второй церемонии избранники приглашались к ритуальному винопитию; третья включала стрельбу из лука; четвертая включала обряд благодарения (*ча* 蜡).

Вслед за этим Купер обращается к анализу сообщений ханьских сочинений о мифическом Ди Ку, в которых он обнаруживает сведения, "не противоречащие потлачеобразному политическому порядку" [*Cooper* 1981: 176].



**Юджин Купер**

На этом основании Купер делает довольно неожиданный вывод о существовании потлачевидных институтов в древнекитайском обществе эпохи неолита и ранней бронзы. При этом автор высказывает мнение о том, что в конце эпохи Инь *потлач* уже перестал быть реально функционировавшей системой, но чжоуское завоевание привело к ревитализации этого социального феномена [*Cooper* 1981: 179-180].

Нетрудно видеть, что за рамками исследования Купера остается более чем полутысячелетняя эпоха (с позднего периода Шан-Инь до Чуньцю включительно) – разрыв, едва ли восполнимый чисто умозрительными предположениями автора.

Социологическая реконструкция американского китаеведа, которая сама по себе может показаться черезчур легковесной, предстает в ином свете, если вспомнить, что именно на эту отсутствующую в построениях Купера историческую эпоху приходится становление и расцвет системы дарений, которая нашла отражение в аутентичных эпиграфических источниках. Хотя она и далека от *потлача* классического североамериканского образца, зафиксированный этнографами пример архаического института "тотальных предоставлений" имеет немаловажное значение для ее анализа.

Книга, которая предлагается вниманию читателя, представляет собой исследование именно этих источников – ритуальной эпиграфики поднеиньского и чжоуского времени (ХШ-УI вв. до н. э.). Одна из важных специфических особенностей этой категории древнекитайских письменных памятников состоит в том, что они содержат достоверный синхронный материал, позволяющий детально и всесторонне реконструировать систему "тотальных предоставлений", функционировавшую в древнекитайском обществе того времени.

Теория дара, разработанная усилиями нескольких поколений антропологов разных стран, лежит в основе этой исторической по своей сути работы, выводы которой, как я надеюсь, могут иметь не только чисто синологический, но и общетеоретический интерес.





Глава первая

# Источники исследования

## *Письменные источники о ранговой структуре чжоуского общества*

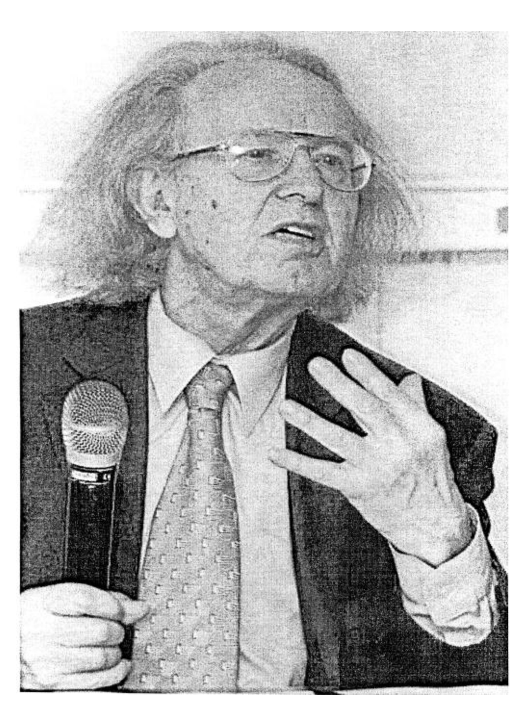
Дискуссия о социальном строе общества Западного Чжоу имеет в современной китайской историографии многолетнюю историю, и в ней можно выделить несколько этапов.

В 50-е гг. среди историков КНР в целом преобладала "феодальная" концепция. Одним из первых ее сформулировал Ци Сыхэ, который прямо уподобил раннечжоускую общественную структуру социально-политической системе государств раннесредневековой Европы [*Chi, Ssu-ho* 1948].

На рубеже 50-60-х гг. на правах официально принятой доктрины утвердилась "рабовладельческая" теория.

Наконец, начиная с конца 70-х гг. в исторической науке КНР развернулось оживленное обсуждение проблем, связанных с формационной принадлежностью западночжоуского общества, в ходе которого многие историки вернулись к "феодальной" концепции [*Чжао Гуансянь* 1980 (к)]. Впрочем, в настоящее время в китайской исторической литературе можно встретить самые различные точки зрения на эту проблему.

Но вот что важно: как бы ни были далеки друг от друга в своих взглядах современные авторы, почти все они признают существование в чжоуском Китае иерархической ранговой системы, объединявшей представителей наследственной аристократии. В этом нынешние историки-марксисты КНР следуют за древней письменной традицией (конфуцианской, по преимуществу), которая вполне определенно указывает на социальную иерархию и регламентацию престижного потребления обладателей рангов знатности как на отличительные проявления "чжоуского ритуала".



**Л. С. Васильев**

Что же до соответствия системы рангов социально-экономическому строю, приписываемому современными исследователями древнекитайскому обществу, то этот вопрос решается без особых затруднений: система рангов, что называется, априорно вписывается в соответствующую стадиально-формационную модель.

Адепты "феодальной" теории отождествляют социальную иерархическую структуру Западного Чжоу с сословной организацией раннефеодального общества, а сторонники "рабовладельческой" концепции вводят в этой связи понятие "сословной рабовладельческой аристократии".

Проблемы социального строя раннечжоуского общества неоднократно обсуждались и в отечественном китаеведении, причем особое внимание к ним было проявлено в 60-80-е годы. Дискуссия, проходившая в рамках марксистской теоретической проблематики, строилась преимущественным образом вокруг вопроса о формах собственности, господствовавших в Китае конца 2-го – начала 1-го тысячелетия до н.э.

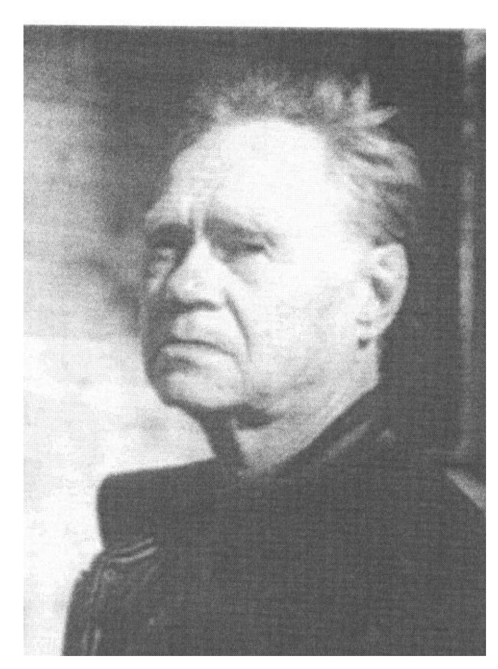
Л. С. Васильев высказал в 1962 г. точку зрения о том, что в эпоху Западного Чжоу существовала верховная собственность правителя на землю, которая впоследствии трансформировалась в верховную собственность удельных князей. По его мнению, основными субъектами социально-экономической жизни Китая были тогда правители-*ваны* и община. Подчиненное положение общины выражалось в выплате ренты-налога. Частной собственности на землю Западное Чжоу не знало [*Васильев Л.С.* 1962:133-136].

Этот взгляд был активно оспорен некоторыми научными оппонентами Васильева. Например, Ю. И. Семенов утверждал в одной из своих ранних старей:

> Можно считать установленным, что уже в Инь существовала частная собственность на средства производства [*Семенов* 1966:160].

В представлении Семенова монопольными собственниками сово-

купного общественного богатства в ту эпоху являлись *ваны* и наследственная знать, которые эксплуатировали "рядовых сородичей".



**Ю. И. Семёнов**

Сходного мнения придерживался В. Н. Никифоров, также настаивавший на том, что "китайская цивилизация с самых ранних ступеней своего развития знала различные формы частной собственности на средства производства" [*Никифоров* 1982:202]. Однако в его теоретических построениях, в отличие от позиции Семенова, тезис о частной собственности служил аргументом в пользу концепции "древнекитайского рабовладения". Поэтому единственно существенным в сфере социальных отношений инь-чжоуского общества Никифорову представлялось деление этого общества на рабов и рабовладельцев. Похожие взгляды высказывали Л. И. Думан, Т. В. Степугина и А. А. Серкина [*Думан* 1978; *История* 1982; *Серкина* 1982].

Внимание к иерархическому характеру социальной системы Западного Чжоу было привлечено статьей М. В. Крюкова "Социальная дифференциация в древнем Китае". Ее автор впервые в советском китаеведении предпринял попытку сопоставить раннечжоускую ранговую структуру со сходными институтами, известными главным образом по этнографическим исследованиям, например, с социальными рангами в полинезийских обществах [*Крюков М.В*. 1968].

Идея о ранговой системе как важнейшем признаке раннечжоуского общества не осталась незамеченной, и определенную корректировку своих прежних взглядов в конце 70 – начале 80 гг. предприняли Л. С. Васильев и Ю. И. Семенов.

Л. С. Васильев в ряде работ, вышедших в это время, подробно рассмотрел общетеоретические аспекты клановой организации и иерархической ранговой структуры доклассовых протогосударств (см. напр.: [*Васильев Л.С*. 1981]). Что до самого древнекитайского материала, то Васильев отказался от тезиса о "верховной собственности" правителя на землю и другие средства производства. В одной из своих статей он пишет следующее:

> Собственность [в Западном Чжоу. – *В.К.*] принадлежит всем – в строгом соответствии с той долей владения ею, т.е. той долей власти над нею, кото-

рой реально располагал каждый из ее владельцев, сверху донизу [*Васильев Л.С.* 1978: 37].

Власть, престиж, экономический статус в Западном Чжоу обуславливались, по мнению российского историка, социальным положением человека – принадлежностью к тому или иному рангу знатности, что, в свою очередь, определялось отношениями родства.

Большинство своих идей Васильев сформулировал в монографии "Проблемы генезиса китайского государства" [*Васильев Л. С.* 1983]. Правда, основной упор в этом исследовании был сделан на анализ политической организации общества эпохи Инь и Чжоу. В более позднем исследовании этого автора особенности социальной структуры древнекитайского общества рассматриваются подробнее [*Васильев Л. С.* 1995].

Семенов также существенно пересмотрел свои прежние взгляды, признав, что социальной основой западночжоуского общества являлось его членение на иерархически соподчиненные ранги:

> Во главе древнекитайского государства стоял наследственный правитель — *ван*. Ему были подчинены местные правители — *чжухоу*. Ниже их стояли *дафу*, которые находились в таком же отношении к *чжу хоу*, как последние к *вану*; ниже *дафу* были *ши*. Еще ниже находилась основная масса непосредственных производителей материальных благ — *шужэнь* [*Семенов* 1980: 106-107].

Действительно, письменная традиция древнего Китая буквально взлелеяла образ чжоуского общества, который можно уподобить некоей пирамиде, в основании которой располагаются земледельцы-простолюдины, а на вершине – *ван*. Архаический социум предстает здесь как единое целое, в котором строгая ранговая иерархия и узаконенное социальное неравенство сочетается с глубоким внутренним единством:

> Не бывает такого, чтобы низы управляли верхами, всегда верхи управляют низами. Поэтому *шужэнь* отдают все свои силы, чтобы выполнять свои обязанности, но никогда не управляют, полагаясь на самих себя. Существуют *ши,* которые управляют ими. *Ши* отдают все свои силы, чтобы выполнять свои обязанности, но никогда не управляют, полагаясь только на самих себя. Существуют военачальники и *дафу,* которые управляют ими. Военачальники и *дафу* отдают все свои силы, чтобы выполнять свои обязанности, но никогда не управляют, полагаясь только на самих себя. Существуют *гуны* и *чжухоу,* которые управляют ими. *Гуны* и *чжухоу* отдают все свои силы, чтобы выполнять свои обязанности, но никогда не управляют, полагаясь только на самих себя. Существует Сын Неба [т. е. *ван. — В.К.*], который управляет ими. Сын Неба отдает все свои силы, чтобы выполнять свои обязанности, но никогда не управляет, полагаясь только на самого себя. Существует Небо, которое управляет им, а Сын Неба [в свою очередь] управляет *гунами, чжухоу, ши* и *шужэнь* [*Чжу цзы* 1988, т.4 (Мо-цзы): 119-120 (к)].

Излюбленный мотив классических текстов, сообщающих об образцовом социальном устройстве Чжоу – это государство как семья.

Надо сказать, апелляция к принципу родства как основе идеального общественного порядка не была простой метафорой. Она имело под собой вполне реальную почву: именно генеалогическое родство всецело обуславливало статус человека в раннечжоуском обществе. Единственным критерием определения ранговой принадлежности служило правило примогенитуры, то есть принцип, согласно которому старший сын наследовал ранг своего отца, а младшие "опускались" по иерархической социальной лестнице на одну ступеньку ниже [*Ван Юйчжэ* 1959:148 (к)]. Самое большее, на что был способен человек в данной ситуации – это сохранить родительский ранг по праву первородства, но не исключено, что отдаленный потомок вана по боковой линии мог попасть в низший социальный разряд. Социальная мобильность в такой общественной структуре равнялась, по крайней мере теоретически, нулю; положение индивидуума в иерархической ранговой системе предопределялось уже в момент его рождения.

Ближайшим аналогом и прототипом западночжоуского государственного устроения – в том виде, в котором оно описано в древнекитайских письменных источниках – является клановая организация. Патрилинейный клан – это одновременно первичная (сегмент государственной "пирамиды") и универсальная ячейка раннечжоуской общественной модели; все основные особенности социального строя Западного Чжоу и прежде всего его двойственная природа, выраженная в сочетании принципов единства и неравенства, могут быть объяснены в категориях клановой организации.

Будучи, с одной стороны, коллективом родственников, клан в то же время основан на неравенстве между главной и боковыми линиями родства. Неравноправное положение представителей одного и того же клана, определяемое различной степенью родства, и являлось непосредственным базисом для возникновения отношений господства и подчинения, вело к созданию иерархически соподчиненных структур. Чжоуские ранги были результатом последовательного развития клановой системы, построенной на том, что древнекитайские идеологи называли различением "основного" и "второстепенного":

> В государстве и семье основное должно превосходить второстепенное, поскольку этим достигается прочность. Поэтому Сын Неба учреждает наследственные владения, *чжухоу* образуют кланы, главы кланов создают боковые семейные ответвления, *дафу* имеют младших родственников, у *ши* есть дети и младшие братья, у *шужэнь,* ремесленников и торговцев есть родственники, которые различаются по степени родства. Благодаря этому народ подчиняется тем, кто выше его, и служит им; благодаря этому стоящие вни-

зу не помышляют о том, на что они не имеют права [*Legge* 1939, vol.7:38].

В письменных источниках содержатся отдельные сведения о принципах функционирования иерархической системы рангов. Известно, что чжоуский У-ван после покорения Инь осуществил так называемые наследственные пожалования, передав во владение своим ближайшим родственникам, а также предводителям племен, признавших его власть, земельные уделы вместе с проживающим на их территории населением. Это не было единовременным актом, земельные пожалования имели место и после периода царствования У-вана.

Посредством наследственных пожалований чжоуский *ван* 王 — верховный правитель и номинальный "хозяин" всех земель в Поднебесной — передавал *чжухоу* 諸侯, которые считались его ближайшими "слугами", право владеть частью территорий, входивших в состав его государства. *Чжухоу* в границах собственных уделов, в свою очередь, признавали за своими "слугами" — *дафу* 大夫 — право на владение частью принадлежавшей им земли. Те делегировали часть своих собственнических прав аристократам низшего ранга — *ши* 士, а *ши* передавали землю в непосредственное пользование простолюдинам — *шужэнь* 庶人.

В древнекитайской исторической хронике "Го юй" эта иерархическая система землепользования описана следующим образом:

> *Гуны* кормятся подношениями, *дафу* кормятся селениями, *ши* кормятся полями, *шужэнь* кормятся своей силой [*Коку го* 1975:498 (яп)].

Как можно понять из приведенной цитаты, процесс "кормления" в чжоуском обществе носил ступенчатый характер. *Ши* — номинальные владельцы "полей" — частично изымали у *шужэнь* плоды их труда и, употребив долю изъятого на собственные нужды, отдавали оставшееся *дафу*, хозяевам "селений". Те отсылали часть полученного удельным владетелям *чжухоу* в виде регулярных "подношений". *Чжухоу,* со своей стороны, делали систематические подношения *ванам*. Но на этом дело не кончалось. Правители постоянно перераспределяли значительную часть накопленного ими богатства в пользу чжоуской знати, облекая это в форму церемониальных пожалований. *Чжухоу* со своей стороны совершали регулярные дарения по отношению к *дафу, дафу* одаривали *ши*, а *ши* — *шужэнь* [*Ван Юйчжэ* 1959: 146-147 (к)].

Письменная традиция, характеризуя "чжоуский ритуал" (*чжоу ли* 周禮), т.е. совокупность предписаний, регулировавших общественные отношения в раннем Чжоу, называет среди главных его признаков строгую регламентацию материальной и духовной жизни древнекитайской аристократии, основанную на принципе ранговой принад-

лежности.

Если верить нарративным источникам, ранние чжоусцы буквально во всем должны были следовать нормам престижного потребления, соответствовавшим их социальному рангу. Вот что сказано на сей счет в трактате "Гуань-цзы":

> Одежда зависит от ранга, а потребление богатств – от размера вознаграждения, [соответствующего рангу знатности]. Различно количество питья и еды, существуют правила относительно покроя одежды, неодинаковы дворцы и жилища, не совпадают установленные количества скота и рабов, существуют запреты на употребление [определенных видов] лодок, колесниц и домашней утвари. При жизни человека соблюдаются различия в головном уборе, одежде, величине вознаграждения, количестве полей и размерах жилищ. После смерти – в размерах внутреннего и внешнего гроба, савана и покрывала, могилы и надмогильного холма. Как бы мудр и благороден ни был человек, он не осмеливается носить одежду, не соответствующую его рангу, как бы ни был богат, он не решается воспользоваться благами, не предусмотренными его вознаграждением [*Чжу цзы* 1988, т.5 ("Гуань-цзы"):12 (к)].

Вот один из примеров регламентации престижного потребления, предписовавшейся ортодоксальным "чжоуским ритуалом":

> Правитель спросил у Гуань Шэфу: "Какие существуют установления относительно пищи, приносимой в жертву?" [Гуань Шэфу] ответил: "В жертву приносят [продукты, на одну категорию] превышающие [то, что полагается в пищу людям различных рангов знатности]. Сын Неба употребляет в пищу говядину, баранину и свинину, а в жертву приносит то же в тройном количестве. *Чжухоу* употребляют в пищу говядину, а в жертву приносят говядину, баранину и свинину. *Дафу* употребляют в пищу свинину, а в жертву приносят свинину и говядину. *Ши* питаются рыбой, а в жертву приносят свинину. *Шужэнь* питаются овощами, а в жертву приносят рыбу. В этом четко прослеживаются различия между теми, кто выше, и теми, кто ниже [*Коку го* 1975:718 (яп)].

Если собрать воедино все данные о "чжоуском ритуале", которые содержатся в древнекитайских письменных памятниках, то перед нами предстанет некий идеально отлаженный механизм, который охватывает все сферы социальной жизни и обеспечивает ничем не нарушаемую гармонию во взаимоотношениях между "верхами" и "низами". Но как соотносились между собой эта идеологическая конструкция и историческая действительность?

Проблема состоит в том, что письменные источники, трактующие особенности социального устройства раннего чжоуского общества, имеют сравнительно позднее происхождение. Они появились отчасти в период Чуньцю (VIII—У вв. до н.э.), преимущественно же — в эпоху Чжаньго (V—III вв. до н.э.) и Хань (III в. до н.э. —III в. н.э.).

Классические тексты этого круга были созданы в среде позднечжоуской интеллектуальной элиты, представленной прежде всего



**Гу Цзеган (1893—1980)**

Конфуцием и его духовными последователями.

В их глазах раннее Чжоу представлялось воплощением идеального государства, а высший образец политической мудрости они усматривали в Чжоу-гуне (младшем брате и советнике У-вана, основателя правящей династии), которому помимо всего прочего приписывалось и авторство самого "чжоуского ритуала".

Однако достоверны ли сообщения об образцовой социальной организации Чжоу, сформировавшиеся в эпоху, когда эта система уже канула в прошлое, а "путь Чжоу-гуна", пользуясь конфуцианской терминологией, был окончательно утрачен?

Вопрос об отношении к сведениям, сообщаемым нам письменными источниками, довольно неожиданно приобрёл за последние годы исключительную остроту, став предметом ожесточённой дискуссии. Предистория ее такова.

В 30-х годах прошлого века группа китайских историков во главе с Гу Цзеганом выдвинула тезис о том, что традиционные письменные источники, повествующие о древнейшем периоде истории страны, требуют от исследователей критического отношения к себе, так как составлены они были намного позже описываемой ими эпохи.

Это направление научной мысли получило тогда наимевание *школа сомневающихся в древности* (疑古派). Научные позиции этой школы, отвечаюшие элементарным требованиям современного источниковедения, на протяжении длительного времени разделялись подавляющим большинством китайских историков.

Однако в 90-х годах ситуация изменилась. Один высокопоставленный деятель науки, случайно оказавшийся в Каирском музее, впервые узнал о том, что период Нового царства – время расцвета древнеегипетской государственности и культуры – примерно синхронен эпохе Инь в Китае и что к тому же Новому царству в истории Египта предшествуют периоды Среднего и Древнего царства. Данное обстоятельство плохо согласовалось с убеждением указанного деятеля относительно того, что китайская цивилизация – древнейшая в мире. Будучи вхож в коридоры власти, он, вернувшись в Пекин, стал вдохновителем санкционированного правительством широкомасштабного междисцип-

линарного проекта "Хронология Ся, Шан, Чжоу", целью которого было доказать, что достоверная история Поднебесной начинается не с эпохи Инь и даже не с Ся, а с гораздо более раннего времени.



**Ли Сюэцинь**

Теоретическим основанием этой акции стала опубликованная в начале 90-х гг. статья Ли Сюэциня, в которой содержался призыв к его коллегам покончить с порочной практикой ущербного исторического скепсиса с тем, чтобы восстановить незаслуженно забытую истину: продолжительность истории китайской цивилизации составляет вовсе не 3 с половиной тысячи, а 5 тысяч лет [*Ли Сюэцинь* 1994 (к)].

Эта статья Ли Сюэциня разделила представителей научных кругов Китая на две различные группировки.

Первая из них безоговорочно поддержала патриотические устремления борца с источниковедческими сомнениями, приняв участие в проекте "Хронология Ся, Шан, Чжоу" и воспользовавшись всеми вытекающими из этого благами.

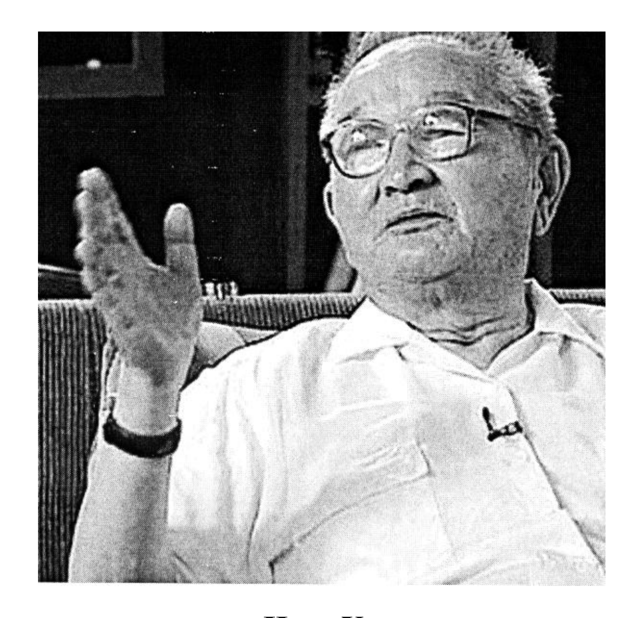
К числу ученых этого лагеря принадлежит бывший декан факультета археологии Пекинского университета Ли Боцянь, ставший вместе с Ли Сюэцинем научным руководителем проекта "Хронология Ся, Шан, Чжоу".

Ли Боцянь выступил на стороне Ли Сюэциня в его некритическом отношении к традиционным письменным источникам, и хотя в официальной прессе на отрицательные отзывы по поводу проекта и его исполнителей наложен запрет, в интернете нет недостатка в резко критических высказываниях в адрес Ли Боцяня. Некоторые оппоненты даже считают возможным называть Ли Сюэциня и Ли Боцяня не иначе как "фальсификаторами" [*Лунь Ли Сюэцинь* 1998 (к)].

Вторая группа китайских учёных, решительно отмежевавшаяся от протагонистов борьбы с историческим скептицизмом, заняла диаметрально противоположную позицию. В этом споре она представлена, в частности, крупнейшим специалистом по археологии Инь-Чжоу профессором Цзоу Хэном — учителем Ли Боцяня и его предшественником на посту декана.



**Ли Боцянь**



**Цзоу Хэн**

Цзоу Хэн был сторонником взгляда, согласно которому культурный слой поселения в Яньши (Хэнань), обычно датируемый раннеиньским временем, в действительности относится к эпохе Ся. Он был приглашен участвовать в проекте в качестве одного из его руководителей, однако до бесконечности удревлять историю Китая и включать в нее период мифических "Пяти императоров" Цзоу Хэн категорически отказался.

Он очень резко высказался по поводу как общей методологии, так и конкретных выводов проекта:

> Всё это годится разве что для учеников начальных классов, которые еще ничего не смыслят в истории [*Чэнь Нин* 2008 (к)].

Непреодолимые разногласия между участниками проекта стали главной причиной того, что окончательный отчет о его выполнении так и не был опубликован.

### *Данные археологии*

Отнюдь не случайно, что активное участие в споре о методологии источниковедения древнего Китая приняли археологи. Именно археологические памятники способны дать нам хотя бы частичный ответ на вопрос о том, достоверны ли свидетельства традиционных письменных источников об особенностях социальной структуры в эпоху Западного Чжоу.

Различия в размере погребений, дифференциация погребального инвентаря — реальная основа для исследования исторической системы рангов и для перепроверки тех сведений о ней, которые донесла до на-

ших дней позднейшая письменная традиция.



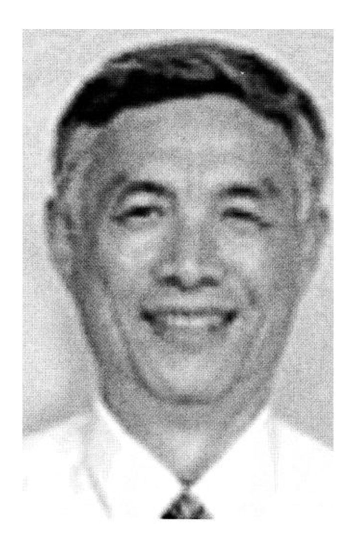
**Чжан Гуанчжи (1931-2001)**

Первые обобщающие работы в области чжоуской археологии появились в китайской научной литературе в начале 60-х годов прошлого века. Что касается западных исследователей, то проблема реконструкции социальной стратификации древнекитайского общества на материале погребального обряда явно выпадала из поля их зрения. Даже такой признанный американский специалист как Чжан Гуанчжи лишь упомянул об этой важной проблеме в своем капитальном исследовании "Археология древнего Китая" [*Chang, Kwang-chih* 1968: 327]. Впрочем, справедливости ради надо сказать, что многие достижения китайских археологов в этой области были сделаны сравнительно недавно.

Одним из первых к изучению эволюции погребального обряда в чжоуском Китае обратился Линь Шоуцзинь. Опираясь на данные погребений из могильника Шанцуньлин, расположенного на территории древнего царства Го в современной провинции Хэнань, он выделил несколько групп захоронений, отражавших, по его мнению, иерархическую ранговую структуру чжоуского общества.

Поскольку, по его мнению, большинство погребений в Шанцуньлине датируется периодом правления Сюань-вана (конец IX в. до н.э.), Линь Шоуцзинь пришел к выводу, что окончательное формирование ранговой системы Западного Чжоу относится именно к этому времени [*Линь Шоуцзинь* 1961:507 (к)].

Дальнейшая разработка этой проблематики пришлась на середину 70-х годов, когда политическая жизнь Китая пережила очередную встряску, связанную с кампанией критики Линь Бяо. Объектом ожесточенной идеологической атаки вместе с проштрафившимся наследником великого председателя стал не кто иной, как Конфуций, а китайским археологам было предписано разоблачить реакционные идеи последнего на материалах, отражающих систему "чжоуского ритуала". Так, в соответствии с истиной, что нет худа без добра, архео-



**Кун Сянсин**

логи КНР получили возможность опубликовать ряд аналитических материалов на эту тему.

В работе, написанной в те годы, Кун Сянсин обратил внимание на материалы из могильника Шанцуньлин как на воплощение традиционного ритуала династии Чжоу и сопоставил их с результатами раскопок погребений в Чжунчжоулу близ Лояна, датируемых эпохой Чуньцю-Чжаньго. Кун Сянсин высказал мнение, что разложение "чжоуского ритуала" началось приблизительно в VII в. до н.э., а к началу периода Чжаньго уже стало окончательным [*Кун Сянсин* 1974:6 (к)].

Специально занимался этим вопросом и Цзоу Хэн. Он указал на особенности погребений начального периода Западного Чжоу, которые в значительной степени обнаруживают преемственность по отношению к иньской культурной традиции. Раннезападночжоуские захоронения отличаются друг от друга по ряду признаков, но эти различия еще не оформились в строго регламентированную систему. И лишь со времени Му-вана (вторая половина X в. до н.э.) погребальная церемония обрела ту завершенность, которая позволяет сделать вывод о складывании "чжоуского ритуала" [*Цзоу Хэн* 1974:2 (к)].

Принципиально иная точка зрения была высказана Гао Мином и Юй Вэйчао. По их мнению, если и можно говорить о периоде стабильного существования "чжоуского ритуала", то лишь применительно к началу Западного Чжоу. Нарушения норм рангового потребления, предусмотренных для различных категорий чжоуской аристократии в сфере погребального обряда, начинают происходить уже при И-ване (懿王). Не позднее середины западночжоуской династии появляются признаки распада системы иерархических рангов [*Гао Мин, Юй Вэйчао* 1978; 1979 (к)]. К аналогичному выводу о дате формирования "чжоуского ритуала" пришел Сун Цзянь [*Сун Цзянь* 1983:78 (к)].

Со времени начала раскопок могильника царства Го прошло уже более полувека. Постоянное увеличение числа исследованных чжоуских захоронений позволяет сегодня подходить к проблеме типологии погребального ритуала в древнем Китае на более широкой базе источников, чем раньше. Выбор наиболее объективного критерия типологического анализа подсказывается самим археологическим материалом – это различия в наборах ритуальных бронзовых сосудов, которые сопогребались в могилах древнекитайской знати, составляя важней-

шую часть похоронного инвентаря.

Бронзовые сосуды для жертвоприношений обнаруживаются чаще всего в двух ситуациях – либо в составе кладов, либо в погребениях. Если в первом случае набор сосудов чаще всего имеет случайный характер и сам по себе не может служить основой для изучения церемониальных норм, призванных регулировать использование ритуальной бронзы, то во втором (конечно, при условии, что могила не была потревожена грабителями) он всегда является объектом особой регламентации, подтверждением чему служат, кстати сказать, и прямые указания письменных источников.

Эволюция древнекитайского похоронного ритуала – в той мере, в какой он связан с употреблением изделий из бронзы в составе погребального инвентаря – реконструируется в двух аспектах. Это, во-первых, изменения в типах сопогребаемых сосудов; во-вторых, динамика их количественного состава.

> Теперь чаши для вина стали другими. Разве это чаши для вина? [*Чжу цзы* 1988, т. 1 ("Лунь юй"):129 (к)].

В этой известной сентенции из философского трактата "Лунь юй" высказано сетование Конфуция по поводу наблюдаемых им изменений в форме бронзовых сосудов. При помощи данной метафоры знаменитый китайский философ (551—479 гг. до н.э.) пытался выразить мысль об утере его современниками истинного ритуала древности.

Однако непреклонный приверженец "пути Чжоу-гуна" скорее всего не подозревал, что за годы и столетия, отделявшие его от эпохи царствования совершенномудрых правителей древности, существенно изменились не только формы бронзовых сосудов, но также и их типы. Немалая историческая ирония заключена в том обстоятельстве, что те самые "чаши для вина" (*гу* 觚), о которых ностальгически писал Конфуций, вовсе не предусматривались для обязательного церемониального употребления реальным западночжоуским ритуалом. И напротив, в эпоху династии Инь, к которой Конфуций не испытывал такого пиетета, как по отношению к Чжоу, сосуды *гу* были широко распространены.

Действительно, в наборах ритуальной бронзы, обнаруженных в погребениях Инь, преобладают сосуды для вина. Помимо уже упомянутых бронзовых *гу*, это сосуды *цзя* 斝 и *цзюэ* 爵. Если взять наугад практически любую иньскую могилу с ритуальными бронзовыми изделиями, то в ней наверняка можно обнаружить хотя бы два типа винных сосудов из числа указанных трех.

Как известно, древнекитайская историографическая традиция, со-

общая об иньцах, всегда приписывала к числу их характерных пороков пристрастие к обильным возлияниям; безудержное пьянство инкриминировалось, например, последнему иньскому правителю Ди-синю. Археологические сведения позволяют сделать вывод, что в этом предании была немалая доля истины.[2]

Кроме сосудов типа *цзя*, *цзюэ* и *гу*, в захоронениях Инь также встречаются сосуды для мяса *дин* 鼎 и для зерна *гуй* 簋, однако и те, и другие заметно уступают по своей популярности "винной триаде".

Главная особенность погребений, относящихся к началу и середине Западного Чжоу — это значительное возрастание ритуальной значимости жертвенных сосудов *дин* и *гуй*.



**Бронзовые сосуды *дин* (справа) и *гуй* (слева)**
**Раннее Западное Чжоу**

И хотя оба этих типа довольно широко представлены уже в иньских захоронениях, у нас есть основания полагать, что распространение жертвенных подношений мяса и зерна в качестве доминирующего способа жертвоприношений связано с чжоуским завоеванием.

Сосуды для вина еще сохраняются в погребальном инвентаре захоронений раннего Западного Чжоу, и в целом для этого периода характерно сосуществование иньской и чжоуской этнокультурных традиций.

В погребениях середины Западного Чжоу винные сосуды постепенно исчезают; другим новшеством этого времени является появление сосудов для воды — *ху* 壺, *и* 匜 и *пань* 盤. Этот церемониальный набор скорее всего был связан с не практиковавшимся ранее подготовительным ритуалом омовения.

[2] Подробнее см. ниже приложение "К культурной типологии ритуалов Инь и Чжоу", с.317.



а б в

**Набор бронзовых сосудов для ритуала омовения (а – *ху*, б – *и*, в – *пань*)**
**Поздний период Западного Чжоу**

В конце эпохи Западного Чжоу чжоуская этнокультурная традиция побеждает окончательно. Напрочь пропадает иньская "винная триада", абсолютным становится доминирование ритуального набора *дин – гуй,* а использование набора сосудов для воды становится постоянным.

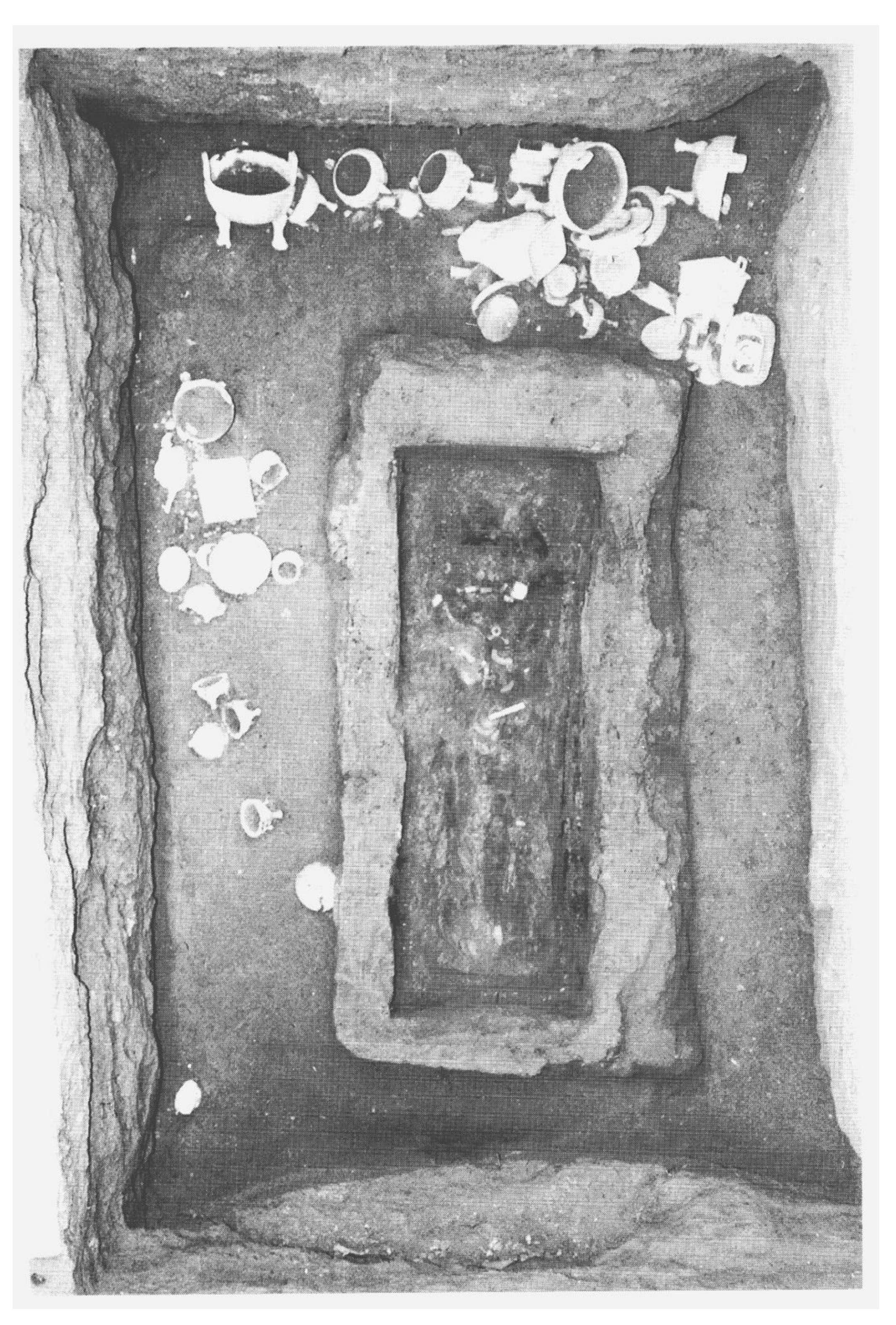
Кроме сосудов *дин, гуй, и, пань* и *ху,* в позднезападночжоуских могилах можно обнаружить бронзовые сосуды иных типов, например, *ли* 鬲, *янь* 甗, *доу* 豆, *хэ* 盉 и т. д., но они, в отличие от первых пяти, встречаются не так регулярно. Из этого можно сделать вывод, что их использование не имело строго нормативного значения.

В целом же состав ритуальной бронзы в погребениях конца Западного Чжоу отличается четкостью и постоянством; в нем нет случайных элементов. Складывается впечатление, что именно в этот период чжоуский погребальный обряд обретает свой законченный вид.

В начале эпохи Восточного Чжоу облик захоронений остается прежним, однако приблизительно с VII в. до н.э. традиционные наборы сопогребаемых бронзовых сосудов претерпевают большие изменения.

Исчезает строгая взаимосвязь между сосудами *дин* и *гуй,* которые в восточночжоуских погребениях нередко используются раздельно (при этом лишь применение *дин* остается более или менее регулярным; что же касается сосудов *гуй,* то они теряют прежнюю популярность). Сосуды для воды *и, пань* и *ху* не исчезают, но частота их употребления

снижается, причем они тоже начинают использоваться порознь. Снова получают хождение винные сосуды — в том числе те самые "чаши для вина" (*гу*), о которых говорилось в приведенной выше цитате из "Лунь юй". Появляется много сосудов новых типов, ранним чжоусцам не известных.



**Погребение конца Западного Чжоу в Шанцуньлине**

Словом, в погребальных обычаях этого времени воцаряются хаос и разнобой, а некогда единообразный и обязательный к исполнению ритуал бесповоротно утрачивается. Так что в сетовании Конфуция об упадке ритуальной бронзы (если только воспринимать его в более широком смысле), несомненно отразилась определенная историческая реальность.

Смена доминирующих типов сопогребаемых бронзовых сосудов в инь-чжоуском Китае сопровождалась изменениями в количественных соотношениях сосудов.

В Инь минимальным вариантом является комплект "винной триады", в котором имеется по одному *цзя*, *цзюэ* и *гу*. В более богатых могилах этот базовый комплект удваивается, утраивается и т. д., что, очевидно, говорит о повышении социального статуса погребенного.

Однако анализ этих наборов, а также сопутствующего инвентаря не позволяет выявить четкие градации захоронений. К тому же и в письменных источниках ничего не сообщается ни о правилах, регламентировавших ритуальное использование сосудов для вина представителями иньской аристократии, ни о системе иньских рангов знатности

В ранних западночжоуских захоронениях, где главным компонентом погребального инвентаря становится ритуальный набор *дин-гуй*, еще нельзя проследить отчетливых закономерностей в соотношении количества сопогребаемых сосудов.

Иная картина наблюдается с середины Западного Чжоу: число *дин* варьирует в разных могилах, но в строго определенном диапазоне (от одного до девяти сосудов) и при этом, как правило, является нечетным; количество *гуй* тоже меняется, но оно всегда — четное: 2, 4, 6, 8.

Сосуды *гуй,* входящие в состав подобных наборов, идентичны по размеру, форме и орнаменту, а вот треножники *дин*, составляющие комплекты из трех, пяти, семи или девяти сосудов, будучи сходными по форме и орнаменту, различаются по своим размерам. Выстроенные в ряд они представляют собой упорядоченный набор, в котором каждый последующий сосуд является увеличенной копией предыдущего. В китайской археологической литературе за этим специфическим явлением закрепилось название *ле дин* 列鼎 (буквально — "сосуды *дин,* расставленные по порядку") [*Го Баоцзюнь* 1981:208 (к)].

В позднезападночжоуский период количественная регламентация сосудов для мяса и зерна становится обязательным правилом, причем складываются строго определенные наборы *дин-гуй*: 9 *дин* и 8 *гуй,* 7 *дин* и 6 *гуй,* 5 *дин* и 4 *гуй,* 3 *дин* и 2 *гуй*.



**Сосуды *ле дин* из погребения в Тяньма-Цюйцунь
Поздний период Западного Чжоу**

В тех могилах, где наличествует всего по одному *дин*, сосудов *гуй* чаще всего не имеется, однако есть отдельные случаи, когда один *дин* сочетается с одним или, еще реже, с двумя *гуй.* Впрочем, статистический материал по погребениям такого типа слишком ограничен, и пока трудно судить, являлись ли эти наборы нормативными либо же мы имеем дело с контаминациями или случайными отступлениями от ритуала. При этом в тех же случаях, когда в погребении есть набор бронзовых сосудов для омовения (*пань, и* и *ху*), *пань* и *и* всегда насчитывается по одному, а *ху* — по два; это явно говорит о том, что использование данного ритуального набора не было связано со статусом погребенного. Исключение составляют захоронения представителей низшей знати, в которых имеется всего по одному *дин*; поэтому можно предположить, что для аристократов самого низшего ранга не было предусмотрено церемониальное употребление полного набора сосудов для воды (табл.2).[3]

В письменных памятниках эпохи Чжаньго и Хань, которые трактуют "чжоуский ритуал" — "И ли", "Ли цзи", "Цзо чжуань" и др. — имеются различные упоминания о порядке употребления сосудов для жертвенного мяса и зерна. Несмотря на несовпадения в частностях, общей для всех классических текстов является идея строгого соответствия числа *дин* и *гуй* социальному рангу их обладателя; везде без исключения сообщается и то, что количество *дин* должно быть нечетным (1, 3, 5, 7, 9), а количество *гуй* — четным (2, 4, 6, 8).

Описывая систему жертвоприношения животных, предусмотренную "чжоуским ритуалом", письменные источники оперируют специ-

---

[3] Таблицы см. ниже на с.330-345.

альным термином *лао* 牢, который означает "набор мяса животных, приносимых в жертву". Сообщается о нескольких типах наборов — "малых" (*шао лао* 少牢) и "больших" (*тай лао*太牢); в зависимости от типа жертвенного набора в него может входить в разных сочетаниях говядина, баранина, свинина и рыба. Контексты, в которых упоминаются различные виды наборов-*лао,* дают основание соотнести их с теми категориями *ле дин,* которые известны нам по археологическим данным [*Шан Чжоу* 1979:203-204 (к)]. Однако дискуссионным остается вопрос о том, какие именно типы *лао*, или, говоря другими словами, какие наборы *дин-гуй* соответствуют рангам вана, *чжухоу, дафу* и *ши.* Здесь письменные источники не дают единого толкования.

Учитывая данные классических сочинений, можно в качестве гипотезы предположить, что исторический чжоуский ритуал предписывал обладание девятью треножниками *дин* (и, соответственно, восемью сосудами *гуй*) Сыну Неба, семью *дин* и шестью *гуй — чжухоу,* пятью и тремя *дин* (четырьмя и двумя *гуй) — дафу,* одним *дин — ши.*

Гипотетичность этой, как и любой другой социологической реконструкции такого рода, не в последнюю очередь определяется отсутствием достоверных сведений о точной номенклатуре социальных рангов и категорий знатности, существовавших в раннечжоуском Китае. Дело в том, что приведенная ранее пятичленная модель общественной стратификации (*ван – чжухоу – дафу – ши – шужэнь)* в определенной степени условна; письменные памятники упоминают также и другие наименования категорий социального статуса в чжоуском обществе — такие, например, как *цин* 卿, старшие и младшие *дафу*, старшие и младшие *ши* и т.д. Вопрос о том, как соотносились между собой чжоуские ранги знатности, имелись ли в Западном Чжоу более дробные ранговые градации, остается дискуссионным, и существующие исторические источники не вносят в него полной ясности.

Наиболее спорной остается проблема ванской нормы использования сосудов *дин* и *гуй.* Основным свидетельством в пользу версии о девяти *дин* как ритуальной прерогативе чжоуских ванов служит ханьский комментарий к известному месту из "Цзо чжуань", где сказано:

> У-ван покарал Шан и перевез девять треножников *дин* в Ло [*Legge* 1939, vol. 7:38].

Комментатор Хэ Сю сообщает в связи с этим:

> Сын Неба пользуется девятью сосудами *дин, чжухоу* — семью, *цин и дафу* — пятью, *ши* — тремя [*Чэнь Ли* 1936, т. 1:236 (к)].

Но до сих пор китайским археологам не удалось обнаружить ни одного погребения, принадлежащего западночжоуским ванам, поэто-

му вопрос о том, какое количество ритуальных сосудов соответствовало статусу Сына Неба, остается непроясненным. Что же касается *шужэнь,* то им ритуальных бронзовых сосудов иметь не полагалось, и в их захоронениях находят только керамическую утварь.

Раскопки погребений царства Цзинь в районе Тяньма-Цюйцунь позволили внести уточнения в схему соотношения числа сосудов *дин* и *гуй* с социальным рангом погребенного. Дело в том, что в этом могильнике впервые были четко выделены женские погребения, принадлежавшие женам тех лиц, рядом с которыми они были захоронены. Выяснилось, что с супругой человека, имевшего право на сопогребение 5 *дин* и 4 *гуй,* как правило, клали 3 *дин* и 4 (или 2) *гуй.* Точно такие же наборы выявлены в захоронениях, обнаруженных ранее в могильнике царства Го [*Тяньма* 1995 (к); *Шанцуньлин* 1959 (к)] (табл.2).

Из сопутствующих компонентов погребального инвентаря, характерного для погребений позднезападночжоуского времени, можно выделить бронзовые музыкальные инструменты, частично присутствующие в захоронениях с 9 и 7 сосудами *дин,* бронзовое оружие (могилы с 3 и более *дин,* за исключением женских погребений), колесницы с лошадьми (5 и более *дин*). При этом в большинстве погребений с 5 и более *дин* умерший похоронен в саркофаге с двойным гробом, а в могилах с меньшим числом ритуальных треножников чаще всего — в саркофаге с одинарным гробом.

На последнее обстоятельство следует обратить особое внимание: все письменные источники указывают на то, что количество саркофагов и внутренних грообов в захоронениях чжоуских аристократов должно было строго соответствовать рангу покойного. Правда, при этом называются разные цифры: в "Сюнь-цзы" — 10 саркофагов и гробов для ванов, 5 – для *чжухоу,* 3 – для *дафу,* 2 – для *ши*; в "Чжуан-цзы" – 7 саркофагов и гробов для ванов, 5 – для *чжухоу,* 3 – для *дафу,* 2 – для *ши*; в "Ли цзи" – 4 саркофага для ванов, 3 – для *гунов*, 2 – для *чжухоу* более низкого ранга, 1 – для *дафу* и ни одного (то есть только внутренний гроб) – для *ши* [*Шан Чжоу* 1979:214 (к)].

Результаты археологических раскопок опровергают сообщения о столь детальной спецификации похоронного обряда. И они же свидетельствуют, что большинство компонентов погребального инвентаря (за исключением ритуальных сосудов), а также размер и устройство могилы вовсе не были так строго регламентированы, как это утверждают письменные источники.

В действительности исторический чжоуский ритуал в данном отношении весьма заметно отличался от идеализированной системы, существовавшей в представлении идеологов конфуцианского времени.

С середины Чуньцю в погребальном ритуале начинают прослеживаться явные признаки разложения раннечжоуской социальной структуры. Нарушается состав традиционных наборов сосудов и их количественные соотношения. Некоторые *чжухоу* в обход неписаных законов присваивают себе ванские прерогативы в использовании ритуальной бронзы, *дафу* посягают на права *чжухоу* и т.д.

Массовый характер приобретает сопогребение керамических копий бронзовых сосудов. Отдельные подобные случаи происходили и раньше, но только с VII в. до н.э. это явление становится повсеместным: значительное имущественное расслоение в рядах старой чжоуской наследственной аристократии понуждает обедневшую часть знати искать доступную замену прежнему ритуалу. С другой стороны, бронзовые изделия превращаются из важнейшего элемента древнего религиозного культа в критерий материального благостояния. Ритуал профанируется.

Возвращаясь к концепциям о времени становления и распада иерархической ранговой системы, бытующим в современной китайской науке, следует сказать, что более всего уязвима точка зрения Гао Мина и Юй Вэйчао.

Эти авторы оперируют рядом примеров, которые, по их мнению, доказывают, что упадок традиционного погребального обряда — а с ним и "чжоуского ритуала" в целом — начался уже в середине Западного Чжоу. Приводимые примеры толкуются главным образом в смысле превышения норм рангового потребления, использования знатью большего числа ритуальных бронзовых сосудов, чем то, которое соответствовало их социальному положению. Примеры таких нарушений сводятся к четырем категориям.

К первой относится содержимое кладов [*Гао Мин, Юй Вэйчао* 1978:90-91 (к)]. Но, как уже отмечалось, использование археологических данных этого типа не является корректным. Бронзовые сосуды прятались в кладах при чрезвычайных обстоятельствах, могли принадлежать разным людям и т.п.

Гао Мин и Юй Вэйчао ссылаются также на эпиграфические свидетельства "нарушений", в частности, на инскрипцию с упоминанием о том, что некий Го-чжун изготовил 12 сосудов типа *сюй* 盨. Но этот факт сам по себе еще не доказывает превышения норм рангового потребления, так как из надписи не ясно, как должны были использоваться изготовленные сосуды (часть их могла предназначаться для подарков младшим родственникам).

К третьей, наиболее серьезной, категории "нарушений" относятся два позднезападночжоуских захоронения, в которых найдено 9 *дин*.



**Гао Мин**



**Юй Вэйчао**

По мнению большинства специалистов, пользоваться девятью сосудами *дин* мог лишь Сын Неба. Между тем, именно такое количество ритуальных треножников *дин* было найдено в погребениях правителей царства Го в Шанцуньлине [*Ду Найсун* 1991 (к)] и царства Цзэн в Цзиншани [*Хубэй* 1972 (к)].

Оба примера неванских погребениий с 9 сосудами *дин* относятся к самому концу Западного Чжоу и началу Чуньцю. Это было время острейшего политического кризиса, приведшего в конечном счете к распаду централизованного чжоуского государства.

Правитель царства Цзэн, являвшийся боковым потомком чжоуского Му-вана, вступил в открытое противоборство со своим царственным родственником Ю-ваном и начал сколачивать направленную против него коалицию. Его деятельность оказалась успешной и завершилась военным поражением последнего западночжоуского Сына Неба и последующим перенесением столицы Чжоу на восток. В "Го юй" эти события описываются следующим образом:

> Люди из Шэнь и Цзэн, призвав западных жунов, пошли походом на Чжоу, и Чжоу пало [*Коку го* 1975:353 (яп)].

Примерно то же самое может быть сказано и о правителе царства Го. Он не только отказался признавать Ю-вана, но и открыто выступил против него.

Находясь в прямой оппозиции к *вану*, правители Цзэн и Го вполне могли превысить свои ранговые прерогативы. Однако оба случая носят исключительный характер и объясняются неординарными политическими обстоятельствами того времени. И, стало быть, они не

дают оснований относить начало разложения "чжоуского ритуала" к среднему периоду Западного Чжоу, отстоящему от эпохи Ю-вана на сто с лишним лет.


**Го Баоцзюнь (1893-1971)**

Четвертым типом нарушения ритуальных норм, который приводят Гао Мин и Юй Вэйчао, является появление в могилах керамических имитаций бронзовых сосудов. Оба автора явно упускают из вида, что среди почти двухсот западночжоуских погребений подобный факт представляя собой явное исключение из правила.

Поэтому гораздо более обоснованной представляется точка зрения Линь Шоуцзиня, считающего, что регламентированная система погребального ритуала, отражающая структуру социальных рангов, сложилась приблизительно к середине IX в. до н.э. Учитывая же, что наиболее ранние из известных нам свидетельств институционализации похоронного обряда относятся к среднему периоду Западного Чжоу, мы можем предположить, что становление чжоуского ритуала и чжоуской системы рангов было связано с целенаправленной деятельностью правителей этой эпохи, в особенности – Му-вана.

Такого мнения придерживались, в частности, Цзоу Хэн и Го Баоцзюнь; последний вообще считал, что переход от винных сосудов к сосудам для мяса и зерна, а также введение системы *ле дин* было инициировано именно Му-ваном [*Го Баоцзюнь* 1981: 207-208 (к)].

Но в любом случае это вряд ли имело прямое отношение к Чжоу-гуну, которому многие древнекитайские авторы конфуцианской эпохи приписывают главную и едва ли не единоличную заслугу в формировании чжоуской идеологии и государственности (именно традиционное представление о законодательной деятельности Чжоу-гуна в сфере ритуала служит исходной теоретической посылкой для Гао Мина и Юй Вэйчао, отстаивающих концепцию о ранней дате возникновения системы чжоуских погребальных церемоний).

Среди некитайских исследователей первым обратил внимание на археологические свидетельства формирования западночжоуской ритуальной системы и связанной с ней иерархической ранговой структуры автор этих строк в двух публикациях 1984 года [*Крюков В.М.* 1984-а; 1984-б]. Позднее эта проблема нашла также отражение в работах Дж. Роусон и Л. Фалькенхаузена.

Роусон сочла даже возможным говорить о "позднезападночжоу-

ской культурной революции", имея в виду прежде всего масштаб и значение тех преобразований, которые произошли в древнекитайском обществе того времени.

К числу основных событий этой "революции" Роусон относит, помимо замены сосудов для вина сосудами для мяса и зерна, а также введения строгой количественной регламентации сосудов в наборах *дин-гуй*, фундаментальную трансформацию орнаментального стиля бронзовых сосудов (замена зооморфных мотивов, чрезвычайно характерных для Инь и начала Западного Чжоу, геометрическим орнаментом) [*Rawson* 1990].

Фалькенхаузен, характеризуя те же явления, предпочитает более сдержанную формулировку, говоря о "позднезападночжоуской ритуальной реформе". Однако и он оценивает значение этих нововведений как эпохальное и рубежное для всей древнекитайской истории [*Falkenhausen* 1993]. И Роусон, и Фалькенхаузен датируют упомянутые преобразования позднезападночжоуским временем. Однако они полагают, что первые перемены в погребальном обряде произошли уже в середине эпохи Западного Чжоу [*Rawson* 1990:104-107; *Falkenhausen* 1994:2].

Тем самым они косвенно подтверждают точку зрения Цзоу Хэна и Го Баоцзюня: конец Западного Чжоу — время окончания процесса постепенной трансформации похоронных обрядов; начало ему было положено в предшествующий период.

## *Надписи на бронзовых сосудах: источниковедческие аспекты*

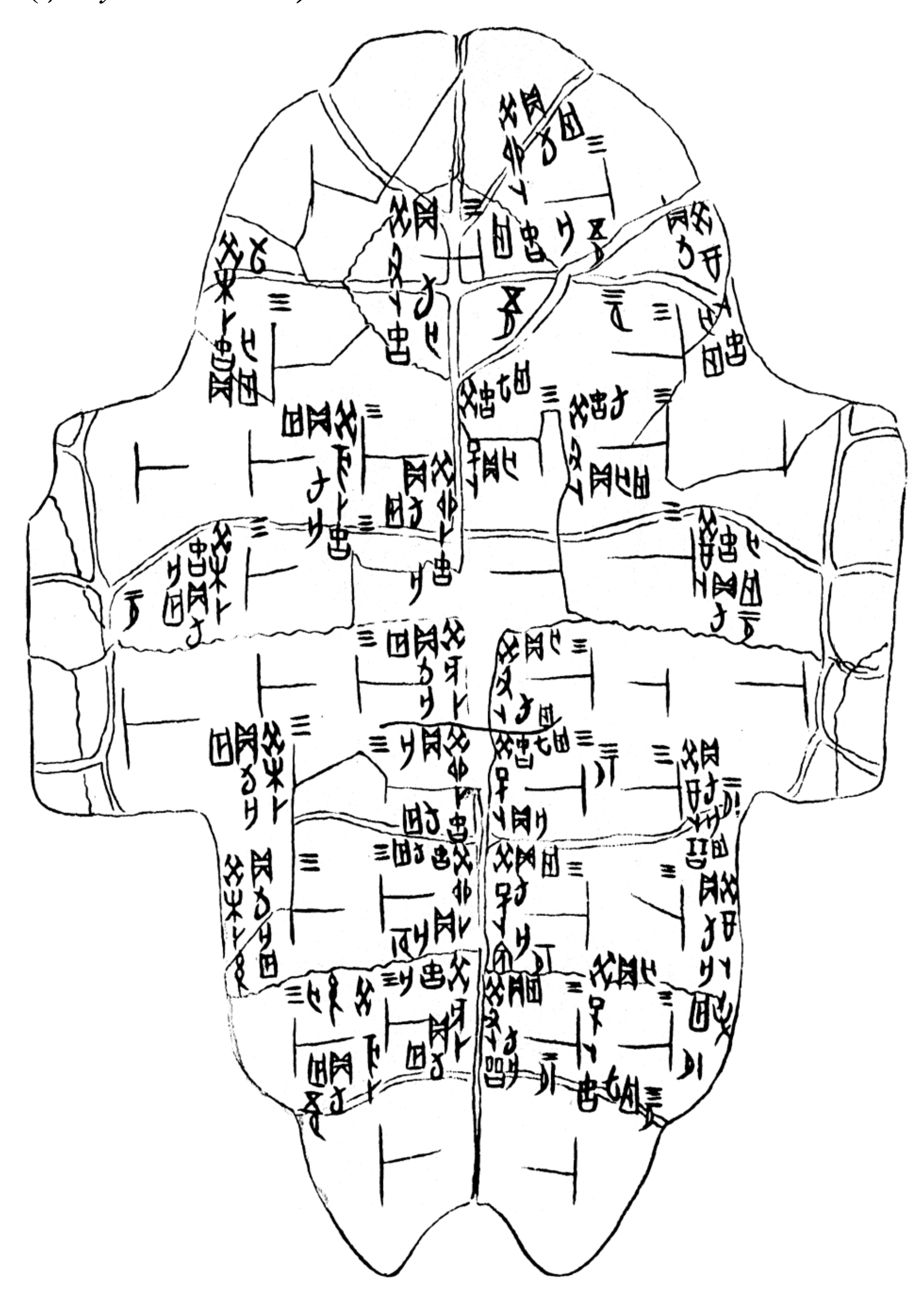
Ритуальные бронзовые сосуды для жертвоприношений, занимавшие исключительно важное место в древнекитайских религиозных обрядах, имели одну специфическую особенность – они часто отливались со специальными мемориальными инскрипциями, в которых запечатлевались те или иные события из жизни владельцев этих сосудов.

Надписи на подобных бронзовых изделиях (*цзиньвэнь*金文) являются ценнейшим источником эпохи Инь-Чжоу, поскольку в них отразились многие исторические и культурные реалии того времени. Их анализ и составляет основу исследования, предлагаемого вниманию читателя.

Корпус учтенных мной надписей на бронзе включает в себя 440 инскрипции. Они различаются между собой по размерам (некоторые надписи состоят всего лишь из нескольких знаков, другие, как текст на сосуде "Мао-гун дин", представляют собой повествования объемом в

несколько сотен иероглифов, сравнимые с отдельными главами древнего канона "Шу цзин"), а также по времени написания. Хронологический охват инскрипций составляет около 8 столетий: самые ранние надписи сделаны в XII в. до н.э., а наиболее поздние – в IV в. до н.э.

Первые образцы древнекитайских *цзиньвэнь* относятся к периоду правления иньского У-дина, начало которого в современной науке датируется примерно 1200 г. до н.э. [*Origins* 1983:524]. В этом смысле инскрипций на бронзовых сосудах сопоставимы с другой разновидностью иньской ритуальной эпиграфики – надписями на гадательных костях (*цзягувэнь*甲骨文).



**Иньская гадательная надпись**

Последние делались либо на черепашьих панцирях либо на бычьих лопатках и использовались во время особых мантических ритуалов. Надписи содержали краткие вопросы гадателей, обращенные к духам предков. Так же, как и в случае с инскрипциями на бронзе, древнейшие из известных нам древнекитайских гадательных надписей датируются временем У-дина.

Впрочем, в количественном отношении иньские *цзиньвэнь* заметно уступают гадательным надписям эпохи Инь и в этом смысле могут считаться лишь вторым по своему значению эпиграфическим источником иньской династии.

О том, что чжоусцы были знакомы с обычаем гадания на черепаших панцирях и бычьих лопатках, известно не только из классических письменных источников, но и по западночжоуским гадательным надписям, впервые обнаруженным китайскими археологами во второй половине 70-х гг. [*Чэнь Цюаньфан* 1988:101-157 (к)].



**Раннечжоуская гадательная надпись**

Однако известные в настоящее время чжоуские *цзягувэнь* (около 300 целых надписей и фрагментов) значительно уступает числу иньских инскрипций на гадательных костях (более 50 тысяч надписей и фрагментов). Это говорит о том, что в чжоуском обществе ритуальная традиция *цзягувэнь* практиковалась в гораздо меньших масштабах, чем

в эпоху династии Инь.

Содержание большинства иньских надписей на бронзовых сосудах сводится часто всего к нескольким или даже к одному иероглифическому знаку, а число инскрипций объемом в 20-30 иероглифов незначительно. Соотношение между *цзиньвэнь* и *цзягувэнь* существенно изменилось после чжоуского завоевания: надписи на бронзовых сосудах стали гораздо более многочисленными и объёмными, тогда как традиция гадательных надписей постепенно отмерла.

Хотя обычай отливать бронзовые сосуды с инскрипциями зародился во время династии Инь, настоящего расцвета он достиг в эпоху Западного Чжоу. И не будет преувеличением сказать, что надписи на бронзе – это важнейший синхронный источник раннечжоуского времени.

Среди исторических и философских сочинений, составляющих классическую письменную традицию древнего Китая, столь раннее происхождение имеют по-видимому только отдельные части двух древнейших письменных канонов – "Шу цзин" ("Книга преданий") и "Ши цзин" ("Книга песен"). Все остальные классические тексты, из которых нам известно об истории и культуре этого периода, были написаны гораздо позднее.

Поэтому изучение западночжоуских (равно как и иньских) надписей на бронзе представляет интерес в двух отношениях: с одной стороны, оно помогает уяснить культурно-историческое своеобразие исследуемой эпохи, с другой, – дает возможность проверить достоверность сведений, содержащихся в классических письменных источниках древнего Китая.

Основная часть использованных в моем исследовании инскрипций на бронзе была в разное время опубликована Ло Чжэньюем, Го Можо, Чэнь Мэнцзя, Акацука Киёси и другими специалистами по древнекитайской эпиграфике (все они вошли в сводную публикацию, подготовленную сотрудниками Института археологии АОН КНР [*Инь Чжоу* 1984-1993 (к)]; пользование этим изданием облегчается благодаря наличию указателей [*Чжан Ячу* 2001 (к)] и др.).

Кроме того, мною учтены новые находки надписей на бронзе, которые не вошли в эти известные собрания и были опубликованы в журнальной периодике КНР и Тайваня в 60-90-е годы, а позднее были собраны в издании, подготовленном тайваньскими учеными [*Синь шоу* 2006 (к)].

Источниковедческие проблемы, возникающие при работе с надписями, определяются прежде всего неоднородностью характера публикации надписей.

Дело в том, что многие из эпиграфических текстов, вошедших в своды и каталоги 30-50 гг., были обнаружены еще в период средневековья. Некоторые из них дошли до нас только в виде эстампажей, сами же сосуды оказались утраченными.

Отсутствие сведений о форме и орнаменте сосуда существенным образом ограничивает наши исследовательские возможности — в частности, в том, что касается датировки текстов. Отдельные надписи вообще сохранились лишь в виде прорисовок, что затрудняет или делает практически невозможным их палеографический анализ. В этом смысле сосуды с надписями, найденные при археологических раскопках, проводимых современными методами, в составе погребения или клада, имеют несомненное преимущество перед многими "старыми" текстами.

Среди источниковедческих проблем, решение которых позволяет в максимальной мере использовать данные надписей для изучения различных сторон древнекитайского социума, особого внимания заслуживает вопрос о предназначении инскрипций.

Имея дело с *цзиньвэнь* как историческим источником, нельзя упускать из виду то обстоятельство, что по своей природе это всегда надписи ритуальные, а вовсе не тексты в обычном смысле слова. Такие инскрипции служили не для архивистских или бытописательских целей, более того – они, как это ни парадоксально, вообще не предназначались для того, чтобы их читал кто-либо из простых смертных.



**Типичный пример расположения надписи на ритуальном сосуде**

Надписи на ритуальных бронзовых сосудах иньского и раннечжоуского времени располагались на дне или на внутренних стенках этих сосудов, что уже само по себе подчёркивало их недоступность для человеческих глаз. Единственными "читателями" этих текстов были духи почивших предков (лишь начиная с периода Чуньцю по мере того, как бронзовые предметы постепенно утрачивали свое ритуальное предназначение, надписи стали делать на внешних стенках сосудов).

К сожалению, современная китайская историческая наука проявляет невнимание к сакральной природе чжоуских надписей, не усматривая принципиального различия между ними, с одной стороны, и классическими книгами, с другой. А это в свою очередь приводит зачастую к серьезным ошибкам в их интерпретации.

Уже самое поверхностное знакомство с древнекитайскими *цзиньвэнь* позволяет сделать важное наблюдение: очень многие надписи в сюжетном отношении представляют собой вариации на одну и ту же тему – тему дарений правителей и высокопоставленных аристократов своим подданным. Наследственные правители и знатные сановники периодически устраивали публичные церемонии, в ходе которых раздавали дары представителям знати, занимавшим более низкое социальное положение; реципиент отливал в связи с этим бронзовый сосуд, на котором и делалась инскрипция соответствующего содержания.

Чтобы понять роль, которую играл институт дарений в древнекитайском обществе исследуемой эпохи, важно прежде всего уяснить себе культурологическую специфику того исторического источника, из которого мы черпаем наши знания об этом социапьном институте.

Бронзовые сосуды с надписями имели не утилитарное, а сакральное предназначение: они употреблялись во время ритуалов принесения жерт духам усопших предков; древние китайцы называли это "использованием [сосуда] в качестве драгоценности" (*бао юн* 寶用).

Сами священные сосуды служили вместилищем для вареного мяса, зерна, вина и прочих жертвенных яств, а целью инскрипций было оповестить духов предков о событиях земного существования (надписи располагались на внутренних стенках сосудов, приходя в момент ритуальной трапезы в соприкосновение с жертвенной пищей).

В силу этого обстоятельства содержание эпиграфических сюжетов имело выборочный характер: в инскрипциях сообщалось не о всяких событиях, но только о самых важных из них, достойных увековечения в мемориальной надписи на сакральном бронзовом сосуде.

Ритуально-селективная природа *цзиньвэнь* дает ключ к пониманию значимости института дарений как специфической системы со-

циальной коммуникации. О месте этого явления в жизни древних китайцев следует судить не столько по числу упоминаний о нем в надписях (хотя оно само по себе весьма значительно), сколько по соотношению таких упоминаний с описаниями всех прочих событий того времени в инскрипциях на бронзовых сосудах.

Нельзя сказать, что институт западночжоуских дарений вообще не замечался до сих пор историками-китаеведами и специалистами по древнекитайской эпиграфике. Первым к этой теме полвека тому назад обратился Ци Сыхэ [*Chi, Ssu-ho* 1948]. За последние годы в КНР, Японии, США и на Тайване появились несколько исследований, в которых предприняты попытки осмыслить раннечжоуские надписи о дарениях (западные авторы называют их "надписями об инвеституре") [*Хуан Жаньвэй* 1978 (к); *Чжан Гуаньюй* 1979 (к); *Муся* 1980 (яп); *Kane* 1982-83; *Чэнь Ханьпин* 1986 (к)]. И все же, несмотря на наличие немалой уже научной литературы, степень изученности этой проблемы нельзя считать удовлетворительной. Для всех указанных исследований, помимо их частных недостатков и упущений, характерно несколько общих недочетов принципиального свойства.

Во-первых, феномен дарений как правило рассматривался в них статично, вне той реальной эволюции, которую он претерпел на протяжении пяти веков своего исторического существования.

Во-вторых, дарения описывались исключительно как политический институт; внимание исследователя было сосредоточено преимущественно на "инвеститурном" аспекте этого исторического феномена, что оставляло за скобками его религиозные корреляции и неразрывную связь с общей ритуально-коммуникативной системой древнекитайского общества конца 2-го — начала 1-го тыс. до н.э.

И, наконец, в-третьих, все названные работы отличаются чрезмерным креном в сторону одностороннего филологического анализа. Подобная методологическая ограниченность лишает их возможности реализовать познавательные перспективы, которые открываются более широкой сравнительно-антропологической интерпретацией, позволяющей изучать данные древнекитайской эпиграфики в широком контексте типологически сходных явлений в иных культурах.

Лишь антропологический подход позволяет оценить подлинную научную актуальность проблемы дара в древнем Китае, не вполне очевидную с позиций традиционного китаеведения.





# Глава вторая

# Датировка чжоуских надписей

*Современное состояние проблемы*

Нет необходимости доказывать ту непреложную истину, что недатированное сообщение источника не может в полной мере рассматриваться в качестве значимого исторического факта. Поэтому датировка — принципиально важный вопрос, который приходится решать при анализе любого источника, и эпиграфика в этом смысле не является исключением. А поскольку в данном исследовании нас интересуют не только социальные реалии эпохи Западного Чжоу как таковые, но и закономерности их исторической трансформации, относительная и абсолютная датировка главного источника – надписей на бронзовых сосудах – приобретает для нас особую значимость.

К проблеме датировки надписей китайские ученые впервые обратились еще в эпоху Сун; определенный вклад в этом отношении внесли цинские исследователи. Однако в полном объеме методика определения дат западночжоуских бронзовых сосудов обрела научную злободневность лишь в начале прошлого столетия. С тех пор в этой области достигнуто немало, хотя современное состояние датировки *цзиньвэнь* нельзя признать удовлетворительным.

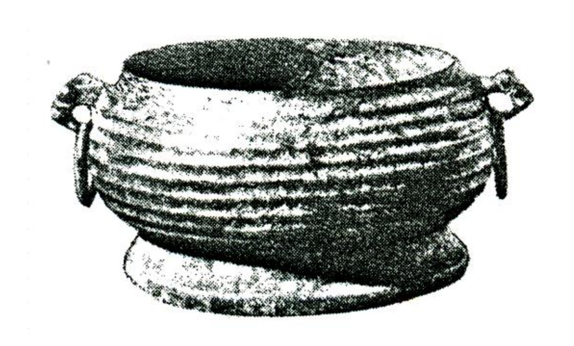
Достаточно указать хотя бы на следующие три обстоятельства.

Прежде всего, до сих пор в научной литературе высказываются различные, порой существенно расходящиеся между собой суждения относительно того, к какому времени относится тот или иной сосуд с надписью.

Самый поразительный пример такого рода представляет собой сосуд "Гуай-бо гуй" (№193)[4]: диапазон его датировок, предлагаемых современными исследователями, простирается от первого западночжоуского правителя до предпоследнего и включает У-вана, Кан-вана, Му-вана, Гун-вана и Сюань-вана [*Лю Ции* 2001:261 (к)].

---

[4] Список использованных надписей на бронзовых сосудах см. на с.347.



**Сосуд "Гуай-бо гуй" и надпись на нем**

Расхождения в датировках зачастую касаются целых групп надписей, среди которых отмечу следующие.

1. Известно, что после чжоуского завоевания население иньской столицы (совр. Сяотунь близ Аньяна) продолжало оставаться на месте своего прежнего обитания и было переселено оттуда лишь при Чэн-ване после подавления "мятежа У-гэна".

Исходя из этого факта и учитывая палеографические особенности некоторых из раскопанных в Сяотуне ритуальных бронзовых предметов с надписями, М. В. Крюков высказал в свое время мнение о том, что они изготовлены иньцами, но относятся к раннезападночжоускому периоду [*Лю Кэфу* 1961 (к)].

Эта точка зрения не встретила тогда понимания, но за последние годы ряд китайских археологов вернулся к ней [*Тан Цзигэнь, Ван Тао* 2004 (к); *Ду Цзиньпэн* 2007 (к)], хотя другие по-прежнему полагают, что все без исключения артефакты, обнаруженные в районе Сяотуня, датируются иньским временем. Эту вяло текущую дискуссию я назову ***"спором №1"***.

2. В 30-х гг. прошлого века Го Можо отнес к периоду правления Чэн-вана несколько инскрипций, содержащих важные сведения о военных походах чжоусцев против царства Чу – "Лин и", "Лин гуй" и др. [*Го Можо* 1958 (к)].

Это мнение было оспорено Тан Ланем, настаивавшим на том, что эти сосуды были изготовлены не при Чэн-ване, а при Чжао-ване [*Тан Лань* 1962 (к)].

Спустя более полувека одни китайские исследователи продолжают стоять на стороне Го Можо [*Ду Юн, Шэнь Чанъюнь* 2003:53 (к)], другие согласны с выводом Тан Ланя [*Чжан Маожун* 2005:3 (к)] и единство мнений в этом ***"споре №2"*** пока так и не было достигнуто.

3. В 1959 г. в уезде Ланьтянь (пров. Шэньси) был обнаружен сосуд "Сюнь гуй" с надписью, по своему содержанию связанной с двумя другими известными инскрипциями – "Ши Сюнь гуй" и "Ши Ю гуй".

Го Можо высказал мнение о том, что Сюнь и Ши Сюнь – зто одно и то же лицо; Ши Ю является отцом Сюня; "Ши Ю гуй" и "Ши Сюнь гуй" были изготовлены в 1-м году правления Сюань-вана, а "Сюнь гуй" – в 17-м году Сюань-вана [*Го Можо* 1960 (к)].

С этой точкой зрения сразу же не согласился Тан Лань (он вообще никогда не упускал случая поспорить с президентом Академии наук), отнеся "Ши Ю гуй" и "Ши Сюнь гуй" к 1-му году Ли-вана, "Сюнь гуй" – к 17-м году Сюань-вана [*Тан Лань* 1960 (к)].

Вступивший в спор Хуан Шэнчжан опроверг суждения как Го Можо, так и Тан Ланя: он был уверен, что "Сюнь гуй" был отлит в 17-м

году И-вана (懿王), "Ши Сюнь гуй" и "Ши Ю гуй" – в 1-м году И-вана (夷王) [*Хуан Шэнчжан* 1961 (к)].

Затем свой посильный вклад в эту разноголосицу внес Ли Сюэцинь, который вслед за Го Можо датировал "Ши Сюнь гуй" 1-м годом Сюань-вана, но вопреки мнению своего предшественника посчитал "Сюнь гуй" изделием 17-го года Ли-вана, а "Ши Ю гуй" – 1-м года Сяо-вана [*Ли Сюэцинь* 1979 (к)].

Вслед за этим свой вердикт обнародовал Лю Ции. Он лишил Ши Ю прав отцовства и более того – усмотрел в нем праправнука Сюня [*Лю Ции* 2002 (к)].

Наконец, было высказано мнение Пэн Юйшана: он высказался за то, что "Сюнь гуй" датируется 17-м годом Ли-вана, а "Ши Сюнь гуй" – 1-м годом Сюань-вана; от голосования по поводу точной даты сосуда "Ши Ю гуй" Пэн Юйшан воздержался и объявил лишь о его принадлежности к периоду позднего Западного Чжоу [*Пэн Юйшан* 2002 (к)].

Уверен, что приводя все эти многочисленные и противоречивые точки зрения, я окончательно запутал читателя. Но в этом не моя вина – ***"спор №3"*** до сих пор не окончен.

4. По свидетельству Сыма Цяня и других письменных источников, во второй половине своего царствования Ли-ван был лишен трона и на протяжении 14 лет вплоть до своей кончины обретался в изгнании. Этот период получил наименование "Гунхэ" 共和, т.к. фактическим правителем в это время, согласно одной из версий, был некто Гун-бо Хэ共伯和. Го Можо попытался идентифицировать несколько инскрипций, относящихся к этому этапу западночжоуской истории [*Го Можо* 1958:7:115,149 (к)], его примеру последовали некоторые другие авторы [*Чао Фулинь* 2001 (к)], но их инициатива встретила возражения и стала предметом затянувшегося ***"спора №4"***.

5. В 50-х гг. в Шанцуньлине близ Саньмэнься был раскопан могильник царства Го. По поводу его хронологической принадлежности было высказано несколько мнений: археологи, открывшие этот памятник, датировали его временем с конца Западного Чжоу до начала Чуньцю [*Шанцуньлин* 1959 (к)], Го Баоцзюнь – началом Восточного Чжоу [*Го Баоцзюнь* 1981 (к)], а Го Можо считал, что все захоронения в Шанцуньлине относятся к периоду Сюань-вана [*Го Можо* 1959 (к)]. Дискуссия (***"спор №5"***) продолжается по сей день, причем высказывалось суждение о том, что в распоряжении археологов вообще нет критериев, позволяющих дифференцировать изделия конца Западного и начала Восточного Чжоу [*Цай Юньчжан* 1994 (к)].

Знакомясь с состоянием проблемы датировки западночжоуских

надписей, нельзя не обратить внимание на другой не менее показательный факт: многие китайские исследователи систематически меняют свои точки зрения, отказываясь от своих прежних выводов и предлагая новые.

Пальма первенства в этом отношении бесспорно принадлежат сегодня Ли Сюэциню. Он, в частности, сначала утверждал, что упоминавшаяся выше надпись "Ши Сюнь гуй" была начертана при Ю-ване [*Ли Сюэцинь* 1958 (к)], позднее отнес ее ко времени Сюань-вана [*Ли Сюэцинь* 1979 (к)], а затем пришел к заключению о том, что этот сосуд должен быть датирован временем правления Гун-вана [*Ли Сюэцинь* 2000 (к)]. Напомню, что Гун-вана и Ю-вана разделяет промежуток времени, равный по меньшей мере столетию.

Наконец, о современном состоянии проблемы свидетельствует фиаско, которое потерпел широко разрекламированный и получивший беспрецедентную государственную поддержку проект "Хронология Ся, Шан, Чжоу".

Выход из этой ситуации может заключаться в том, чтобы сосредоточить усилия исследователей на методологических вопросах и попытаться выработать на этой основе более или менее надежную систему датировки. Однако до этого необходимо решить некоторые существенные проблемы, связанные с генеалогией династии Западная Чжоу.

Вполне естественно, что прежде чем отнести тот или иной артефакт к периоду правления одного из *ванов* династии Западная Чжоу, необходимо иметь четкий ответ по крайней мере на три вопроса: во-первых, сколько всего *ванов* правило на протяжении этой эпохи; во-вторых, какова была последовательность их пребывания на престоле; в-третьих, сколько лет продолжалось правление каждого из них.

Ответ на первые два вопроса содержится в "Исторических записках" Сыма Цяня, где приводится следующая генеалогия правителей династии Западная Чжоу:

1. У-ван 武王

↓

2. Чэн-ван 成王

↓

3. Кан-ван 康王

↓

4. Чжао-ван 昭王

↓

5. Му-ван 穆王




Приведенная Сыма Цянем схема передачи престола выглядит четкой и недвусмысленной: во всех случаях (кроме одного) *вану* наследует его сын (и лишь Сяо-ван был братом Гун-вана). Однако три момента вызвали споры среди историков.

Во-первых, Сыма Цянь сообщает, что после смерти У-вана его сын Чэн-ван "был еще мал" и вместо него государствеными делами фактически управлял Чжоу-гун. На этом основании многие китайские исследователи выделяют период "регентства" Чжоу-гуна [*Хэ Юци* 1983 (к); *Чжао Гуансянь* 1992 (к) и др.], причем некоторые авторы даже указывают на конкретные сосуды, относящиеся к этому периоду [*Тан Лань* 1986:26 (к)]. Против этой точки зрения выступил Пэн Юйшан, подробно проанализировавший все приводившиеся аргументы и опровергший их [*Пэн Юйшан* 2003:24-44 (к)]. В аутентичных генеалогиях западночжоуских *ванов*, дошедших до нас в надписях "Ши Цян пань" (№281) и "Лай пань" (№313), период правления Чжоу-гуна не упоминается.

Во-вторых, Чжан Вэньюй высказал суждение о том, что в "Исторических записках" допущена ошибка в изложении последовательности наследования престола после смерти Гун-вана. По мнению этого исследователя, после Гун-вана правил не его сын И-ван (懿王), а младший брат Сяо-ван и лишь затем – И-ван [*Чжан Вэньюй* 1989 (к)]. Однако утверждать это можно было лишь до того момента, как в уезде Мэйсянь работавшие в поле крестьяне случайно открыли клад сосудов, одним из которых была чаша "Лай пань": в надписи на ней приведена генеалогия правителей от Вэнь-вана до Ли-вана, в которой И-ван (懿王) следует за Гун-ваном, а Сяо-ван – за И-ваном.

В-третьих, хотя вопрос о том, был ли Гун-бо Хэ формально провозглашен *ваном*, до сих пор окончательно не разрешен, с точки зрения хронологии надписей период Гунхэ можно отнести ко времени Ли-вана.

Гораздо сложнее вопрос, касающийся продолжительности правления перечисленных выше *ванов*. На этот счет среди современных ученых нет и намека на единство во взглядах, а разброс во мнениях, например, о периоде правления И-вана (夷王) простирается от 3 до 46 лет.

### *Об "эталонном методе"*

Приемы датирования надписей на бронзе можно подразделить на две категории: датировка, основанная на содержательной стороне инскрипций, и имеющая критерием формально-типологические признаки надписей и сосудов.

К первой категории относится метод, который принято называть "эталонным". Суть его заключается в том, что сначала определяется эпоха надписи, обладающей определёнными датирующими признаками, а затем на основании тех или иных критериев она сопоставляется с другими текстами.

Многие современные исследователи утверждают, что впервые этот метод был использован Го Можо. Для этого у нас нет решительно никаких оснований.

В действительности, "эталонный метод" применялся ещё в XIX в.

Так, Чэнь Цзеци полагал, что поскольку в надписи "Гоцзи Цзы-бо пань" говорится о военном походе против племён *сяньюнь*, а в ханьском предисловии к "Ши цзин" это событие датируется периодом Сюань-вана, то и указанную надпись следует отнести к тому же времени. Затем путем сопоставления почерков написания иероглифов в инскрипции "Гоцзи Цзы-бо пань" и в надписях на т.н. "каменных барабанах" (*шигувэнь* 石鼓文) Чэнь Цзеци считал возможным датировать последние тем же самым временем [*Чэнь Цзеци* 2004 (к)].

В конце 20-х гг. прошлого века этот метод был применен У Цичаном. Разница заключалась лишь в том, что эпоха изготовления "эталона" (этот термин был введен У Цичаном) определялась на основе дат, упоминаемых в надписи – дня (обозначаемого комбинацией двух знаков шестидесятиричного цикла *гань чжи* 干支), лунной фазы, месяца, года правления *вана*. Затем с "эталоном" с точки зрения формы сосуда, орнамента на нем и почерка сопоставлялись другие надписи [*У Цичан* 1936 (к)].



**У Цичан (1904-1944)**

Этот вариант "эталонного метода" впоследствии получил применение в работах ряда китайских исследователей, а за последнее время вообще вошел в моду. Важное место методике датировки путем интерпретации календарных дат, фигурирующих в западночжоуских инскрипциях на бронзе, отведено и в некоторых исследованиях западных специалистов [*Shaughnessy* 1991].

Несмотря на свою внешнюю привлекательность, этот календарный вариант "эталонного метода" весьма уязвим, поскольку основан на ряде пока не доказуемых посылок.

Одна из главных проблем состоит в том, что мы, по существу, не знаем чжоуского календаря. У Цичан предлагал исчислять даты, основываясь на самом древнем из дошедших до нас календарей – ханьском. Но способ летоисчисления едва ли оставался неизменным в течение без малого тысячи лет, минувших со времени воцарения чжоуского правящего дома. Достоверно мы знаем только то, что шестидесятидневный цикл не был "привязан" к годам и месяцам. Однако неизвестно, соблюдалась ли непрерывность цикла *гань чжи* на протяжении всей чжоуской династии. Нет сведений и о том, когда в календарь включался високосный месяц. И это лишь некоторые из загадок, связанных с чжоуской календарной системой [*Falkenhausen* 1993].

Еще одно существенное препятствие на пути использования календарного метода заключается в том, что сочетания циклических знаков, обозначающих день, названия подразделения месяца, порядкового номера месяца и года повторяются с периодичностью в несколько лет.

Так, сторонник применения этого метода Хэ Юци признает, что таким способом, например, сосуд "У и" может быть отнесен к 971, 960, 950, 949, 940 гг. до н.э., "Сяо Юй дин" – к 1009, 999, 989, 988 гг. до н.э. и пр. [*Хэ Ю ци* 1989:8,10 (к)].

В последние годы было предпринято несколько новых попыток реконструкции чжоуского календаря. Но метод датировки, базирующийся на датах, упоминаемых в надписях на бронзовых сосудах, пока имеет слишком зыбкие основания.

Иной вариант "эталонного метода" датировки надписей был в свое время выдвинут Го Можо. Он предложил прежде всего выделить те

сосуды, надписи на которых содержат бесспорное указание на время их изготовления – упоминание титула или имени царствующего вана:



**Го Можо (1892-1978)**

> Об эпохе сосуда иногда можно судить по надписи на нем. В частности, в надписи на сосуде "Да фэн гуй" говорится: «Ван совершил жертвоприношение своему достославному отцу Вэнь-вану»; совершенно ясно, что этот сосуд относится к эпохе У-вана [...]. Если, отталкиваясь от такого рода сосудов, рассматривать иные, в последних можно обнаружить упоминания о тех же деятелях или событиях. Если же затем сравнить характерную для них манеру написания иероглифов, особенности текста, а также орнамент и форму сосудов, то можно с большей или меньшей степенью точности выявить предметы, относящиеся к одной и той же эпохе [*Го Можо* 1958:6:3 (к)].

Пользуясь этим методом, Го Можо предложил датировку 162 западночжоуских сосудов, которые составили основу подготовленного им "Общего свода надписей на бронзовых сосудах эпохи Чжоу".

Главная проблема, связанная с датировкой "эталонов" на основании упоминаемых в них ванских титулов заключается в том, что среди исследователей до сих пор нет единства по поводу того, являются ли эти титулы прижизненными или же посмертными.

По аналогии с традицией более позднего времени долгое время принято было считать, что эти официальные титулы западночжоуских правителей присваивались им посмертно. Но Ван Говэй выдвинул иную точку зрения (к ней присоединился Го Можо): в раннем Чжоу титулы давались *ванам* уже при их жизни [*Ван Говэй* 1961: 896 (к)].

Позднее Тан Лань сформулировал гипотезу, согласно которой система посмертных титулов существовала не на всем протяжении Западного Чжоу, а лишь начиная с Сяо-вана [*Тан Лань* 1978: 21 (к)].

Наконец, Л. Фалькенхаузен высказал мнение, что, хотя церемония присвоения ванских титулов происходила посмертно, некоторые из них могли употребляться и при жизни правителя, но не в качестве официального имени, а в своем буквальном значении – как величальный эпитет [*Falkenhausen* 1993: 178-179].

Я склонен считать, что упоминаемые в надписях титулы ванов были их посмертными наименованиями.

Во-первых, с позиций Ван Говэя крайне трудно объяснить тот не-



**Ван Говэй (1877-1927)**

сомненный факт, что упоминания титула правителя в эпиграфике крайне редки. Почему авторы надписей, вознося хвалу облагодетельствовавшим их правителеям, умалчивают об их заслугах, выраженных титулом (У-ван – "Воитель", Чэн-ван – "Завершитель" и т.д.) и говорят просто о "ване" или о "Сыне Неба"?

Во-вторых, по крайней мере в некоторых из этих титулов звучит оценка главного из того, что было совершено ими. Но кто мог предполагать в начале царствования У-вана, что тому удастся низвергнуть династию Инь, а Чэн-вану – усмирить мятеж У-гэна и тем самым довести дело своего родителя до конца?

В-третьих, важно обратить внимание на те случаи, когда в одном и том же тексте перечисляются титулы нескольких правителей.

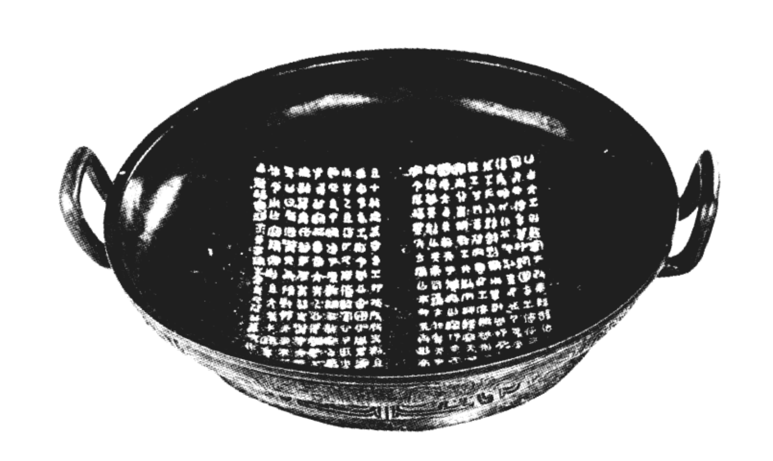
В этом отношении весьма показательна надпись на чаше "Ши Цян пань".

В этой инскрипции приводятся хвалебные характеристики семи западночжоуских правителей, причем первые шесть из них фигурируют под своими официальными титулами и только здравствующий преемник Му-вана назван просто "Сыном Неба".

Точно такая же ситуация прослеживается в надписи на сосуде "Лай пань" , с той лишь разницей, что в ней перечислены двенадцать *ванов* – от Вэнь-вана до Ли-вана включительно. Как и в первом случае, лишь правитель, щедро одаривший автора надписи, упоминается без титула.

В-четвертых, эта странная на первый взгляд закономерность прослеживается не только в эпиграфике, но и в традиционных письменных источниках, причем тут наибольший интерес представляет перечисление первых трех *ванов* Западного Чжоу в "Шу цзин" (глава "Гу мин"): Вэнь-ван → У-ван → "только что преставившийся *ван*" (*синь чжи ван* 新陟王).

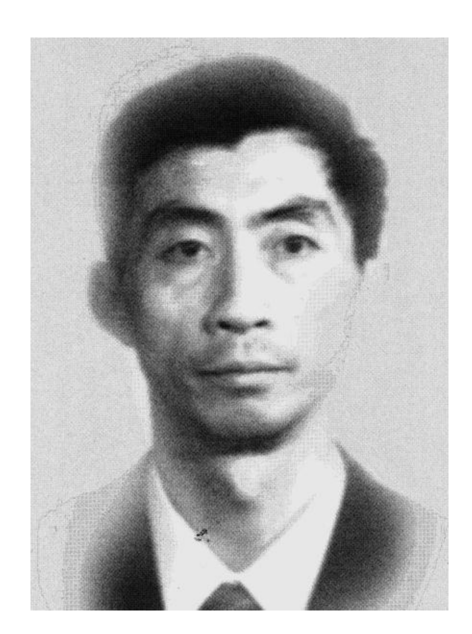
Пэн Юйшан, обративший внимание на данный пассаж, вполне убедительно интерпретирует его следующим образом: с момента кончины преемника У-вана прошло еще слишком мало времени и в тот момент ему еще не был присвоен посмертный титул "Чэн-ван", под которым он вошел в историю [*Пэн Юйшан* 2003:48 (к)].



**Чаша "Ши Цян пань" и надпись на ней**



**Надпись на чаше "Лай пань"**



**Пэн Юйшан**

Однако упоминание имени (титула) вана само по себе отнюдь не всегда дает возможность датировать надпись. Во многих эпиграфических текстах приводятся сообщения о деяниях ванов в прошлом (наиболее популярны здесь основатели династии Вэнь-ван и У-ван), а такие ссылки бесполезны для датирования самих надписей. Иное дело, когда имя вана встречается в сочетании с термином родства. Однако далеко не все такого рода термины дают возможность точно установить реальную степень родства между лицами, о которых идет речь.

Например, слово *цзу* 祖 означает не только "дед", но и "предок" вообще. Поэтому если в тексте говорится о "просвещенном предке (*цзу*), который смог почтительно охранить покой своего государя Гун-вана", то остается неясным, сколько поколений отделяют автора надписи от его предка, жившего при Гун-ване. То же относится к термину *сунь* 孫, имеющему два значения – "внук" и "потомок".

Из употребительных терминов родства лишь *као* 考 ("отец") и *цзы* 子 ("сын") прямо указывают на глубину генеалогической связи между упоминаемыми лицами.

Так, в инскрипции "Да фэн гуй" чжоуский правитель упоминает о своем "необычайно явленном родителе Вэнь-ване (丕顯考文王)"; такое могло быть произнесено только У-ваном. Что же касается текста, в котором приводятся слова здравствующего правителя о его "царственном отце Му-ване" (№276), то он мог быть изготовлен либо при Гун-ване, либо при Сяо-ване, который являлся младшим братом Гун-вана.

Помимо имен ванов, в ряде надписей упоминаются имена известных по письменным источникам исторических деятелей, которые здравствовали в момент составления надписи. Сосуды с надписями, в которых упоминаются эти исторические лица, также часто используются в качестве "эталонов" для датировки других текстов. Однако в этом отношении следует иметь в виду следующее.

Учитывать наличие в надписях имен исторических лиц впервые предложил У Цичан; эта идея было позаимствована Го Можо. Но если У Цичан обращался к именам уже после того, как определена эпоха создания "эталона", то Го Можо поступал наоборот, и имя исторического

деятеля сплошь и рядом являлось для него единственным основанием датировки.

Произвольное расширение списка исторических лиц, имена которых используются для суждения об эпохе надписи, чревато серьёзными негативными последствиями. Именно эта методическая погрешность явилась первопричиной весьма многочисленных ошибок, которые при датировании надписей были допущены Го Можо.

Существует еще один критерий датировки, учитывающий содержание инскрипции — данные, указывающие на генеалогические связи между владельцами нескольких сосудов.

Корпус надписей, которым исследователи располагали до середины прошлого века, лишь в редких случаях давал возможность применить данный критерий. Но начиная с 70-х годов прошлого века, когда археологами было обнаружено большое количество кладов с бронзовыми сосудами, принадлежавшими одной семье, возможности применения "генеалогического" критерия резко расширились.

Одним из показательных примеров такого рода может служить клад из Фуфэна.

В его составе была найдена, в частности, чаша "Ши Цян пань". В надписи на ней приводится не только "биографический очерк", посвященный первым семи чжоуским ванам, но и генеалогия предков придворного скриба Цяна, автора инскрипции. Сопоставление этих двух генеалогических рядов дает возможность установить, при каких ванах жили предки Цяна.

Содержание инскрипций на сосудах данного клада позволяет идентифицировать их владельцев, соответственно — деда, отца и сына Цяна. Таким образом, в нашем распоряжении оказывается более полусотни сосудов-эталонов, относящихся к эпохе правления четырех правителей — Чжао-вана, Му-вана, Гун-вана и И-вана [*Крюков В. М.* 1988].

Другим важным открытием была находка чаши "Лай пань". На ней с периодами правления западночжоуских *ванов* – от У-вана до Ли-вана – соотнесена генеалогия предков Лая, а это позволяет датировать его сосуды временем Сюань-вана [*Мэйсянь* 2003 (к)].

Вопрос о сосудах-эталонах, в надписях на которых упоминаются титулы правителей, не следует смешивать с небезызвестной "проблемой Кангун".

В 1929 г. Ло Чжэньюй опубликовал статью, в которой высказал предположение, что упоминающийся в надписи "Лин и" чжоуский Кангун (康宫) – это храм, в котором совершались жертвоприношения усопшему Кан-вану; соответственно, сосуд "Лин и" должен быть, по его мнению, датирован временем после смерти Кан-вана [*Ло Чжэньюй*

1929 (к)].



**Ло Чжэньюй (1866-1940)**

С Ло Чжэньюем не согласился Го Можо, по мнению которого совпадения одного-единственного знака недостаточно для определения принадлежности храма [*Го Можо* 1930 (к)]. Эту мысль он позднее развил в своей публикации свода чжоуских надписей [*Го Можо* 1958 (к)].

Напротив, Тан Лань выступил в поддержку точки зрения Ло Чжэньюя, рассматривая упоминание о Кангуне в качестве важнейшего датирующего признака. По аналогии с этим, упоминание о храме Канлигун, содержащееся в надписи на колоколе "Кэ чжун", рассматривается как основание для датировки этого артефакта временем после смерти Ли-вана, т.е. периодом правления Сюань-вана [*Тан Лань* 1962 (к)].

Следует признать, что позиция Тан Ланя в этом вопросе недостаточна убедительна. Многие чжоуские храмы имели наименования, не связанные с титулами усопших *ванов* (достаточно указать, например, на "чжоуский Баньгун" 周般宫) [*Лю Чжэн* 2004]. Это означает, что и 康 в названии "Кангун" – это не более, чем обычный эпитет ("спокойный").

Точно так же, название храма "Лигун" (厲宫) не имеет никакого отношения к Ли-вану и упоминания его в надписи на колоколе "Кэ чжун" не может, вопреки мнению Ли Сюэциня [*Ли Сюэцинь* 2006:162 (к)], являться датирующим признаком.

В целом, применительно ко всему корпусу *цзиньвэнь* содержание надписи является дополнительным и уточняющим критерием датировки; основу же её должен составлять типологический анализ, учитывающий по меньшей мере три аспекта: форму сосуда, его орнамент и палеографические особенности надписи.

### *Типологический анализ*

Типологический анализ – один из основных методов, применяемых в современной археологии, и поэтому неслучайно, что его иногда называют методом археологическим.

Большой вклад в разработку и практическое применение типоло-



**Су Бинци (1909-1997)**

гического метода на китайском археологическом материале внес профессор Су Бинци. В 50-60 гг. он был подвергнут ожесточенной критике со стороны псевдореволюционеров за "формализм" и злокозненное пренебрежение классовым подходом. Но один из патриархов китайской археологической науки выстоял в этой неравной борьбе и дожил до дня, когда его мнимые ошибки были признаны бесспорными достижениями.

Су Бинци писал:

> Мы знаем, что предметы, созданные человеком, в определенном смысле имеют сходство с живыми организмами: в соответствии с внутренними закономерностями развития они претерпевают постепенную и непрерывную эволюцию. Природа не знает неизменных форм; новое возникает не на пустом месте, а в результате трансформации существующих видов. Точно так же и новые артефакты непременно имеют свои прототипы. И поэтому сколь сложна ни была бы эволюция предметов и как бы ни различались между собой старые и новые формы, если только мы располагаем достаточными данными, их развитие не может не оставить следов, доступных для нашего анализа [*Су Бинци* 1984:113 (к)].

В процедуре анализа этих следов эволюции форм археологических артефактов Су Бинци выделял несколько операций, главными среди которых считал, во-первых, разграничение типов, во-вторых – выявление их временно́й последовательности [*Су Бинци* 1984:113 (к)].

Заслуга внедрения типологического метода в изучение древнекитайской эпиграфики приписывается многими исследователями Го Можо [*Ван Шиминь*, *Чэнь Гунжоу*, *Чжан Чаншоу* 1999:1 (к)]. Однако в работах этого ученого мы не находим ни упоминания о типах сосудов или надписей на них, ни тем более их относительной хронологии. А типология без типов, разумеется, не есть типология.

В равной мере основополагающие указания Су Бинци позволяют нам обнаружить существенные недочеты в книге Ван Шиминя, Чэнь Гунжоу и Чжан Чаншоу "Исследование периодизации и датировки бронзовых сосудов эпохи Западного Чжоу" [*Ван Шиминь*, *Чэнь Гунжоу*, *Чжан Чаншоу* 1999 (к)], которую многие китайские историки считают "надёжной базой для изучения западночжоуских бронзовых сосудов" [*Ли Сюэцинь* 2000 (к)].

Авторы упомянутой работы ограничиваются одной из двух процедур типологического анализа и, разграничив типы и подтипы сосу-

дов, в абсоютном большинстве случаев сразу же вслед за этим предлагают их абсолютную датировку, основанную не на типологических, а иных соображениях.

Едва ли не единственное (!) исключение из общей совокупности 352 предметов, когда основанием относительной хронологии являются в книге трех авторов формально-типологические соображения, составляют сосуды "Шао-бо Ху гуй" (их другое название – "Дяошэн гуй"), помеченные 5-м и 6-м годом правления *вана*:

> В надписях на "Дяошэн гуй" упоминается о Шао-бо Ху, которого некоторые исследователи отождествляют с Шао Ху из "Цзян Хань" в "Книге песен" и соответственно относят эти сосуды к периоду правления Сюань-вана. Но с точки зрения формы и орнамента эти сосуды не могут считаться столь поздними [...] и должны быть датированы средним Западным Чжоу [*Ван Шиминь, Чжан Чаншоу, Чэнь Гунжоу* 1999:101 (к)].

Во всех остальных случаях подобные типологические доводы в книге не приводятся.

Зачастую обоснование датировки вообще отсутствует; в других случаях авторы ссылаются на "мнение исследователей", не объясняя, почему среди зачастую весьма противоречивых суждений различных ученых предпочтение было отдано именно этому, а не какому-либо иному мнению.

Наконец, в качестве аргумента в пользу своей версии они приводят "общепризнанность" избранной ими датировки, хотя, во-первых, научные вопросы не могут решаться по принципу демократического централизма большинством голосов, а во-вторых – общепризнанность оказывается подчас не более чем благим пожеланием.

Достаточно привести в качестве примера такой известный сосуд как "Мао-гун дин" (№324). Авторы монографии утверждают, что "исследователи единодушно считают его эталоном эпохи Сюань-вана" [*Ван Шиминь, Чэнь Гунжоу, Чжан Чаншоу* 1999: 47 (к)]. Между тем, в действительности предлагались и иные датировки "Мао-гун дин" – временем Ли-вана [*Тан Лань* 1960:2] и даже И-вана (夷王) [*Чэнь Мэнцзя* 2004: 301 (к)].

Достойно сожаления, что авторы этой книги оставили без внимания высказывавшиеся некоторыми авторами важные в методологическом отношении суждения, которые могут лечь в основу разработки надежного алгоритма типологического анализа формы бронзовых сосудов Западного Чжоу.

Еще лет 30 тому назад археологи обратили внимание на то, что в процессе исторической эволюции форм сосудов *дин* соотношение их высоты и диаметра тулова постепенно уменьшается. Выявив эту тен-

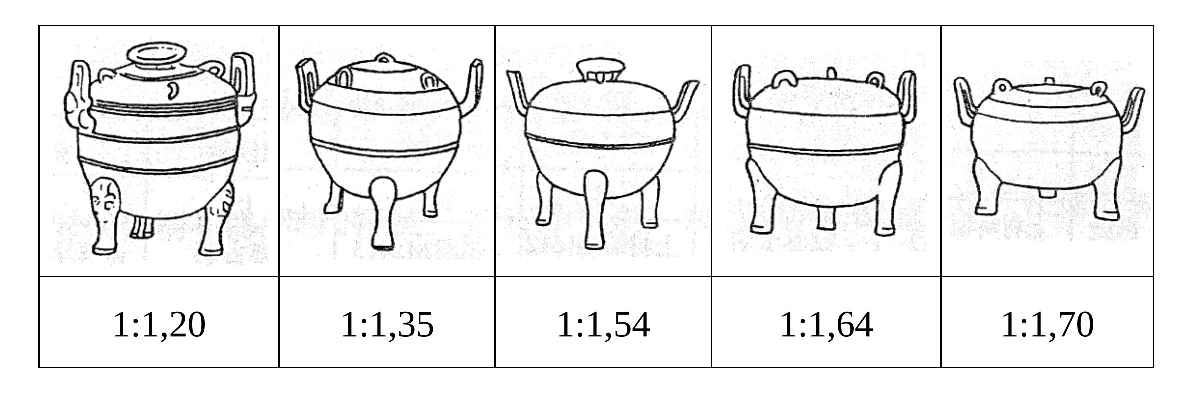
денцию, Лю Хуайцзюнь и Жэнь Чжоуфан высказали мнение о том, что найденный в уезде Мэйсянь сосуд "Ван цзо Чжун Цзян дин" был отлит позже, чем "Да юй дин" , но раньше, чем "Сань-бо Цзюйфу дин" [*Лю Хуайцзюнь, Жэнь Чжоуфан* 1982 (к)].

С этим выводом солидаризировались Ли Фэн, предложивший схему относительной хронологии бронзовых сосудов из могильника царства Го [*Ли Фэн* 1988 (к)], и Ли Боцянь, изучавший находки в погребениях царства Цзинь [*Ли Боцянь* 2000 (к)].

Но при определении конкретного хронологического соотношения между сосудами с применением данного критерия мнения специалистов нередко расходятся [*Сюй Цзе* 2002 (к)].

Между тем, еще в начале 80-х гг. Гао Мин высказался за отказ от сопоставления формы сосудов "на глазок" и переход к применению количественных характеристик [*Гао Мин* 2001:182 (к)].

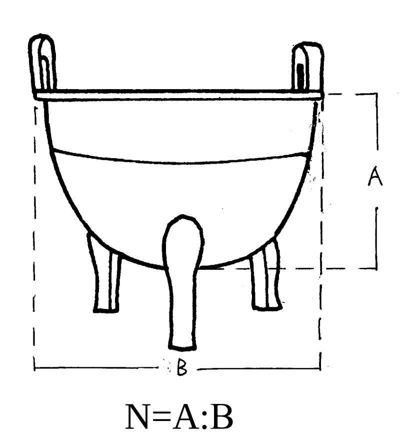
Рассматривая, в частности, трансформацию сосудов *дин* в эпоху Восточного Чжоу, Гао Мин предложил выражать ее цифровым соотношением высоты и диаметра:



| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 1:1,20 | 1:1,35 | 1:1,54 | 1:1,64 | 1:1,70 |

К сожалению, новаторское исследование Гао Мина не вызвало тогда должной реакции коллег и по существу осталось незамеченным. Однако оно несомненно представляет собой весьма важный шаг вперед в разработке методики типологического анализа артефактов. В настоящее время все чаще высказывается суждение о том, что применение количественных методов анализа открывает новые перспективы развития археологии [*Чжу Найчэн* 2007 (к)].

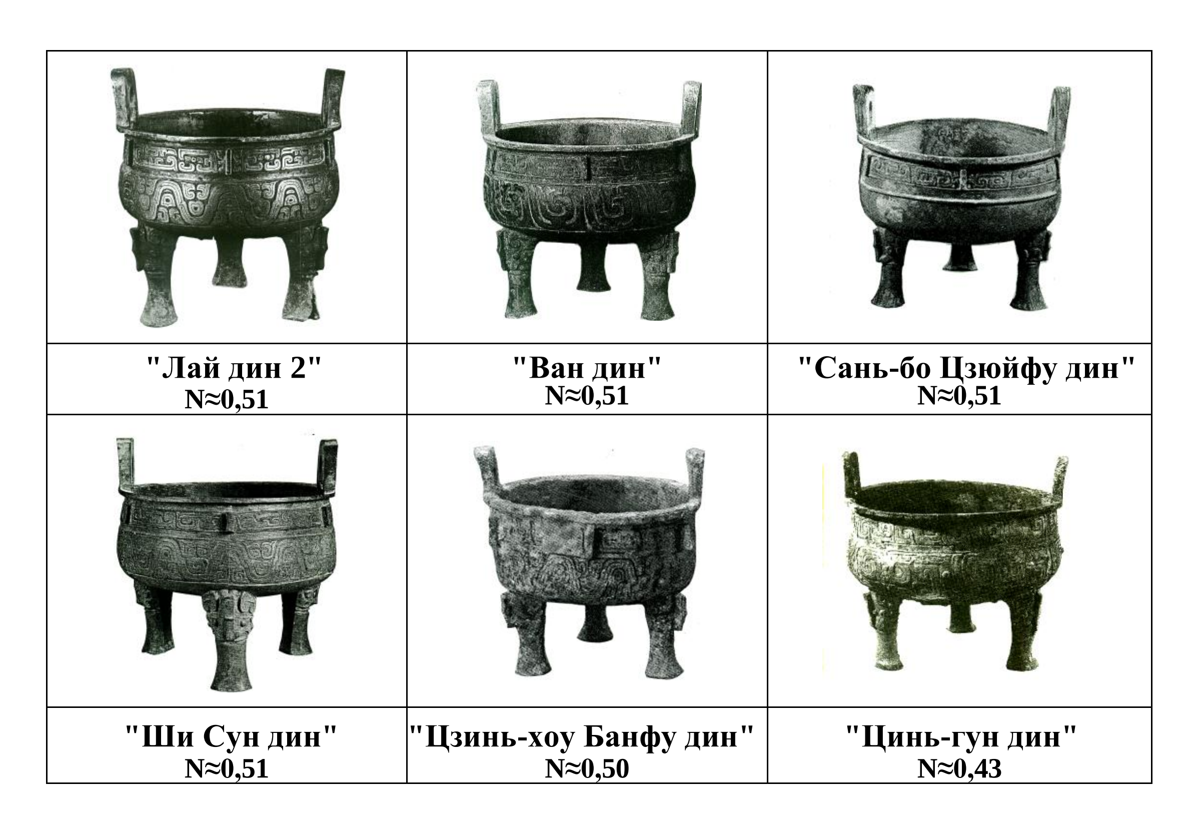
Преимущество предложенного Гао Мином приема заключается в том, что он позволяет избежать субъективности в оценках; он может поэтому с успехом быть положен в основу определения относительной хронологии западночжоуских сосудов. Вместе с тем представляется, что применять его удобнее в несколько модифицированном виде, используя не соотношение двух величин, а исчисленный на его основе *типологический индекс* N:




N=A:B

Эффективность применения типологического индекса можно наглядно продемонстрировать на примере одного из типов *дин*, имевшего распространение на протяжении всей западночжоуской эпохи:

| | | |
|---|---|---|
| **"Вай-шу дин"**<br>**N≈0,70** | **"Тянь дин"**<br>**N≈0,68** | **"Дэ дин 1"**<br>**N≈0,68** |
| **"Цзы Лун дин"**<br>**N≈0,67** | **"Да Юй дин"**<br>**N≈0,66** | **"Ши Цай дин"**<br>**N≈0,60** |
| **"Хань Хуанфу дин"**<br>**N≈0,58** | **"Сяо Кэ дин"**<br>**N≈0,58** | **"Э-хоу дин"**<br>**N≈0,56** |



| | | |
|---|---|---|
| **"Лай дин 2"** **N≈0,51** | **"Ван дин"** **N≈0,51** | **"Сань-бо Цзюйфу дин"** **N≈0,51** |
| **"Ши Сун дин"** **N≈0,51** | **"Цзинь-хоу Банфу дин"** **N≈0,50** | **"Цинь-гун дин"** **N≈0,43** |

Четыре из вышеприведенных *дин* можно считать эталонами: "Да Юй дин" был изготовлен в 23-м году правления Кан-вана; в надписи "Ши Цай дин" упоминается "мой царственный отец Му-ван"; 43-й год *вана*, которым помечен сосуд "Лай дин 2", должен быть определен как относящийся к периоду правления Сюань-вана; "Цинь-гун дин" несомненно датируется началом Восточного Чжоу, потому что царство Цинь возникло уже после воцарения Пин-вана.

Отталкиваясь от этих опорных точек и зная хронологическое соотношение других приведенных выше сосудов, можно обнаружить неточности в предлагавшихся ранее датировках некоторых из них.

После того, как хранившийся в Японии "Цзы Лун дин" был возвращен в Китай, на страницах журнала "Чжунго лиши вэньу" появилось несколько статей, посвященных этому знаменательному событию; их авторы высказывали, в частности, свои суждения по поводу хронологической принадлежности данного сосуда. Выяснилось, что мнения на сей счет разделились.

Ли Сюэцинь датировал "Цзы Лун дин" концом эпохи Инь [*Ли Сюэцинь* 2006:4 (к)], Чэнь Пэйфэнь – началом Западного Чжоу [*Чэнь Пэйфэнь* 2006:7 (к)], тогда как Чжу Фэнхань допускал справедливость и первой, и второй точки зрения [*Чжу Фэнхань* 2006:9 (к)].

Между тем, если судить по типологическому индексу (N≈0,67), "Цзы Лун дин" лишь немного моложе раннечжоуского "Дэ дин (1)".

Ли Сюэцинь и Чэнь Пэйфэнь датировали "Ван дин" средним пе-

риодом Западного Чжоу [*Ли Сюэцинь* 2001:61 (к); *Чэнь Пэйфэнь* 2001: 64 (к)]. Однако если мы обратимся к форме этого сосуда, то придем к иному выводу. Судя по типологическому индексу (N≈0,51) "Ван дин" примерно синхронен сосуду "Лай дин (2)", т.е. был отлит не в среднем Западном Чжоу, а в самом конце периода правления этой династии.

Что касается "Ши Сун дин", то раньше Ли Сюэцинь, следуя за Го Можо, усматривал в этом сосуде черты, свойственные среднему Западному Чжоу [*Ли Сюэцинь* 1979:36 (к)]. Затем он вдруг резко изменил свою датировку и стал утверждать, что упоминаемый в надписи "Ши Сун дин" 3-й год – это указание на начало правления Сюань-вана [*Ли Сюэцинь* 2006:163 (к)]. Однако типологические соображения не позволяют согласиться с этим. "Ши Сун дин" (N≈0,51) был изготовлен примерно в то же время, что и "Лай дин (2)" (43-й год Сюань-вана), так что 3-й год в надписи на нем может указывать только на начало периода правления Ю-вана.

### *Палеографический критерий*

Важным критерием датировки надписей является палеографический анализ. Несмотря на то, что написание некоторых чжоуских знаков не претерпело существенных изменений на протяжении XI-УШ вв. до н.э., форма многих иероглифов сильно видоизменилась, что позволяет построить эволюционные ряды их начертаний.

Из современных исследователей одним из первых к палеографии как объективному датирующему признаку обратился Сунь Цычжоу, убедительно продемонстрировавший, например, что надпись на сосуде "Гоцзи Цзы-бо пань" не может быть датирована временем И-вана (夷王), как полагал Го Можо, а относится к периоду Чуньцю [*Сунь Цычжоу* 1941: 20 (к)] (замечу, кстати, что Го Можо, вообще уделял явно недостаточное внимание палеографическому критерию датировки, и на его ошибки, вызванные этим обстоятельством, указывали впоследствии многие исследователи [*Тан Лань* 1962 (к)]).

Я в настоящей работе использую свои разработки по части палеографического анализа иньской и чжоуской эпиграфики, суть которых сводится к следующему.

Из всей совокупности иероглифов, встречающихся в инскрипциях интересующего нас времени (их в общей сложности около 5 тысяч), мною были выделены 12 опорных знаков, отвечающих двум основным требованиям: они обладают, во-первых, отчетливо выраженной хронологической изменчивостью и, во-вторых, высокой частотностью употребления в надписях:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **A** 貝 | **B** 宀 | **C** 易 | **D** 酉 | **E** 王 | **F** 首 |
| **G** 馬 | **H** 叔 | **J** 正 | **K** 其 | **L** 公 | **M** 永 |

Соответственно выясняется, что каждый опорный знак представлен некоторым количеством типов, временно́е соотношение между которыми можно установить, исходя из закономерности изменений графического начертания типов (см. табл. 4-15).

Следующим шагом в процедуре палеографического анализа надписей является синхронизация этапов эволюции различных опорных знаков.

Наконец, благодаря использованию некоторого числа строго отобранных "эталонов" представляется возможным перейти от относительной хронологии отдельных типов опорных знаков к их абсолютной датировке по периодам правления западночжоуских *ванов* (табл. 3). На этой основе можно конкретно охарактеризовать такие понятия как, например, "почерк эпохи Му-вана" (Ли-вана, Сюань-вана и т.д.) и предложить периодизацию иньско-чжоуской эпиграфических памятников, использованных в моем исследовании.

Иньские инскрипции можно отделить от самых ранних западночжоуских (время правления У-вана) лишь на основании особенностей формуляра, поскольку по палеографическим признакам они практически неразличимы.

Надписи периодов I и II обладают отчетливо выраженными чертами знаков 貝 A и 酉 D – комбинацией типов AI DI:

| AI | DI |
|---|---|
| | |

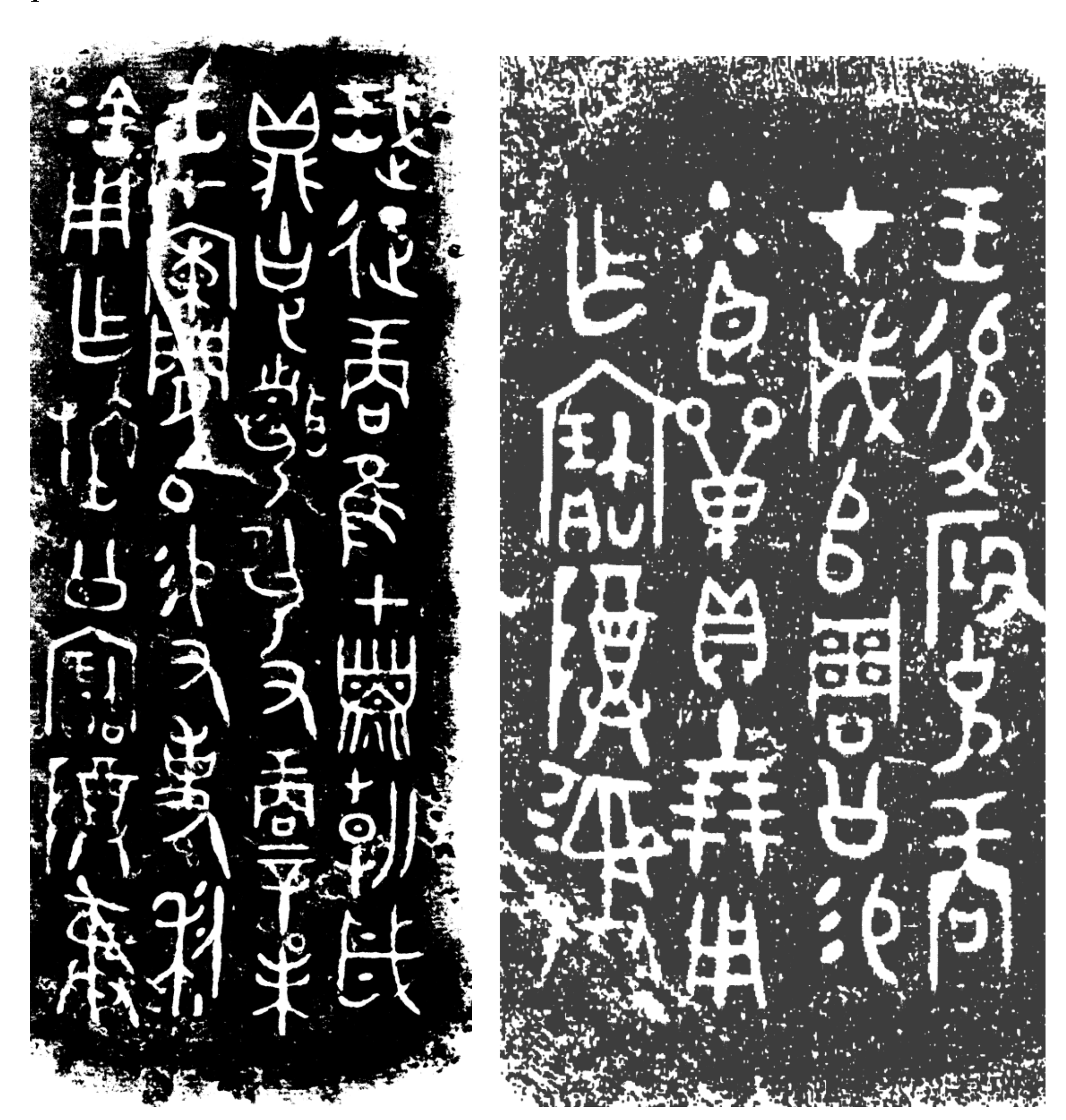
С другой стороны – знак 易 в трех его последовательных формах (CI, CII, CIII) позволяет различить между собой надписи У-вана, Чэн-вана и Кан-вана:

| CI | CII | CIII |
|---|---|---|
| | | |

Знак 易, встречающийся в инскрипции на сосуде "Ли гуй", представлен переходным состоянием от CI к CII:

| CI | CI-II | CII |
|---|---|---|
| | | |

Содержание надписи "Ли гуй" указывает на то, что она должна быть датирована началом периода правления Чэн-вана. Поэтому можно утверждать, что тип CI имел распространение при У-ване. Это между прочим означает, что исследователи, повидимому, допускали ошибку, связывая инскрипцию "Сяочэнь Дань цзунь" с усмирением при Чэн-ване "мятежа У-гэна".



**Надписи на "Ли гуй" (слева) и "Сяочэнь Дань цзунь" (справа)**

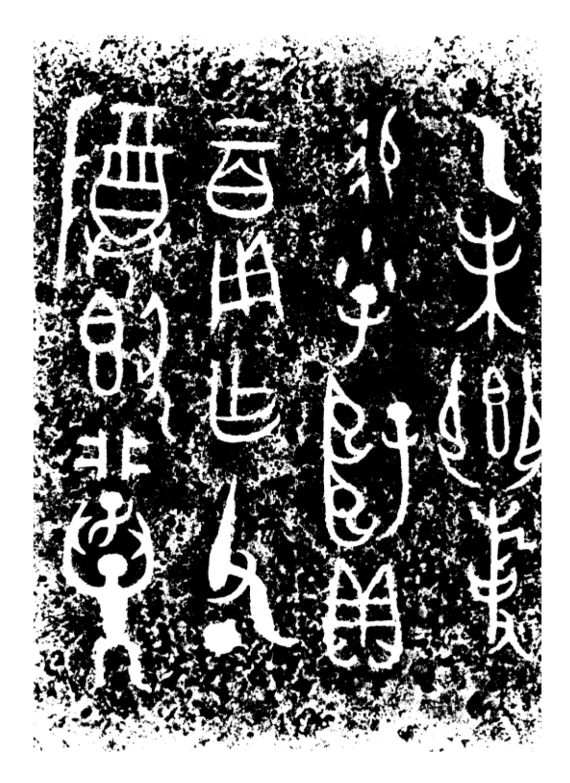
Вполне возможно, что в инскрипциях "Сяочэнь Дань цзунь" и "Ли

гуй", сообщается об одном и том же знаменательном событии – победоносном походе У-вана на Великий Город Шан, закончившемся низвержением последнего правителя династии Инь и положившем начало эпохе Чжоу. Разница между двумя надписями вероятно лишь в том, что сосуд "Сяочэнь Дань цзунь" был отлит сразу же после взятия иньской столицы, а "Ли гуй" – несколько лет спустя, уже после смерти У-вана).

Заслуживает внимания тот факт, что все эти три графических варианта (CI, CI-II и CII) встречаются в надписях на бронзовых сосудах, которые традиционно принято было относить к иньскому времени, например:



**Надпись на сосуде "И Ци ю 3"**



а



б



в

**Надписи "Сяоцзы Цзы гуй" (а), "Сяочэнь У дин" (б) и "Сы гуй" (в)**

Таким образом, анализ написания иероглифа 易 делает возможным решить упоминавшийся выше ***"спор №1"*** относительно датировки эпиграфических памятников эпохи Инь-Чжоу и надежно идентифицировать те сосуды из Сяотуни, которые были отлиты иньцами, но датируются началом западночжоуского времени. В частности, в отличие от "И Ци ю", отлитого в 6-м году правления иньского Ди-синя, сосуды "Сяоцзы Цзы гуй", "Сяочэнь У дин" и "Сы гуй" были изготовлены при Чэн-ване.

К началу правления этого *вана* относится также и инскрипция "Жун-чжун дин", которую Ли Сюэцинь ошибочно датирует временем Кан-вана [*Ли Сюэцинь* 2005:64 (к)]:



**Надпись на сосуде "Жун-чжун дин"**

Знак 易 представлен тут вариантом CI-II(a), тогда как при Кан-ване на смену CII приходит CIII.

Важный палеографический сдвиг, свойственный периоду правления Кан-вана, документирован текстом на сосуде "Да Юй дин", помеченном 23-м годом правления *вана*. Речь идет о появлении нового типа написания иероглифа 貝 – AII, который сочетается с DI. Этим признакам отвечает, в частности, надпись "Шан цзунь" из фуфэнского клада:



**Надпись на сосудах "Шан цзунь"**

Та же комбинация AII DI свойственна и надписям периода правления Чжао-вана, когда возникает еще один тип начертания 貝 – AIII. Во времена Чжао-вана новые формы 貝 (AII и AIII) сочетаются с DI:

| AII | DI |
|---|---|
| | |

| AIII | DI |
|---|---|
| | |

Но одновременно с этим получает комбинация первоначального AI с новообразованием DII:

| AI | DII |
|---|---|
| | |

Я затрудняюсь дать приемлемое объяснение этому странному обстоятельству, но именно оно отражает уникальную специфику эпиграфических текстов эпохи Чжао-вана. Убедиться в достоверности данной ситуации можно на примере инскрипций "Чжэ гун" и "Цзоцэ Хуань ю":




**Надписи на сосудах "Чжэ гун" (слева) и "Цзоцэ Хуань ю" (справа)**

Две эти инскрипции бесспорно являются синхронными памятниками: обе они относятся к 19-му году правления Чжао-вана и сообщают о событиях, произошедших во время его пребывания в Хань. Тем не менее в первой из них знак 貝 представлен вариантом AI, а 酉 – DII, тогда как во второй употреблены AIII и DI.

Если мы обратимся теперь к инскрипциям на сосудах "Лин и" и "Лин гуй", об эпохе создания которых в свое время спорили Го Можо и Тан Лань, то сможем убедиться, что оба участника спора были неправы.

Что касается надписи "Лин гуй", то знаки 貝 и 酉 представлены здесь сочетанием AI DII, характерным, как мы только что убедились, для эпохи Чжао-вана. Что же касается "Лин и", то в этой инскрипции нетрудно обнаружить все признаки палеографии периода Чэн-вана – варианты AI CII DI.



**Надпись на сосуде "Лин гуй"**





**Надпись на сосуде "Лин и"**

Итак, в надписи "Лин гуй", повествующей о походе *вана* на царство Чу (*ван фа чу* 王伐楚), речь идет о Чжао-ване. Однако это отнюдь не было первой акцией такого рода: война с Чу впервые упоминается в тексте на сосуде "Цинь гуй" , датируемом временем У-вана (или раннего Чэн-вана) на основании формы знака 昜 (CI):





**Надписи на сосудах "Цинь гуй" (слева) и "Сюэ дин" (справа)**

Период правления Му-вана отмечен появлением новых форм знака 貝 – AIV и AV:

| AIV | AV |
|---|---|
| | |

Они употребляются в это время наряду с AII и AIII, тогда как AI в текстах уже больше не встречается. Их сочетание с DII представляет собой надежное основание для отнесение той или иной надписи к периоду Му-вана.

Это наблюдение демонстрирует нам ошибку Го Можо, датировавшего сосуд "Сюэ дин" периодом Чэн-вана. Он ссылается именно на палеографические особенности надписи, утверждая, что "написание иероглифов в ней весьма древнее и она бесспорно относится ко времени похода Чэн-вана на восток" [*Го Можо* 1959:6:28 (к)].

Однако то, что казалось Го Можо бесспорным, таковым в действительности не является. В надписи "Сюэ дин" графическому варианту AII сопутствует DII, что в эпоху Чэн-вана было абсолютно невозможным.

Говоря об инскрипции "Сюэ дин", следует обратить внимание также на написание знака 王. Во времена Чжао-вана этот иероглиф имел форму EII, отчасти еще сохраняя черты, характерные для более раннего времени; в конце правления Чжао-вана и при Му-ване получает всеобщее распространение тип EIII:

| EI | EII | EIII |
|---|---|---|
| | | |

Типичной для периода Му-вана может считаться, в частности, надпись "Лу Дун ю", в которой соседствуют формы AII CIII DII EIII. Теми же самыми признаками обладает и текст "Вэй гуй 2", помеченный 27-м годом правления *вана* (№188).

Попутно отмечу здесь, что Пэн Юйшан предпринял попытку пересмотреть датировку этого сосуда в сторону омоложения и причислил его к артефактам периода И-вана (夷王). В пользу этого он приводит несколько соображений, ссылаясь в том числе на палеографические особенности надписи:

> Если судить по почерку, "Вэй гуй" близок к "Сюнь и", обнаруженному в том же кладе и к отнящемуся к 1-му году Сюань-вана колоколу "Ни чжун". [...] Кроме того, с точки зрения структуры иероглифов, знак *цю* 裘 в надписях на "Вэй хэ" и других сосудах Вэя включает элемент 求, а на "Вэй гуй" 又. Написание этого иероглифа с компонентом 又 было свойственно позднему Западного Чжоу и употреблялось в Чуньцю [*Пэн Юйшан* 2003:351 (к)].

Однако, с моей точки зрения, типологическая принадлежность опорных знаков 貝, 易, 酉 и 王 все же важнее для датировки этой надписи, нежели структура иероглифа *цю* 裘. Замечу в скобках, что об эпохе "Вэй гуй" свидетельствует и форма сосуда, после правления Му-вана среди известных в настоящее время артефактов не зафиксированная.



**Надпись на сосудах "Лу Дун ю"**

Спустя некоторое время после восшествия на чжоуский престол Гун-вана в палеографии эпиграфических памятников наблюдаются незначительные изменения, которые тем не менее позволяют нам дифференцировать тексты эпохи Му-вана и Гун-вана.

Представление об этом дает нам сосуд "Чан Фу хэ". В надписи на нем, где упоминается посмертный титут Му-вана, написание знака 王 соответствует уже типу EIV, который наряду с EV характерен также и для последующего времени:

| EIV | EV |
| --- | --- |
| 王 | 王 |



**Надпись на сосуде "Чан Фу хэ"**

Идентифицируя инскрипции деятелей, являвшихся современниками И-вана (懿王) и Сяо-вана, следует исходить из закономерности графической трансформации ряда других знаков, в том числе 首 (F) и 馬 (G).

Иероглиф 首 нечасто встречается в ранних надписях, но на данном этапе становится весьма репрезентативным знаком, причем на

смену его первоначальному начертанию FI именно в это время приходит вариант FII, а затем FIII:

| FI | FII | FIII |
|---|---|---|
| | | |

Знак 馬 в это время эволюционирует от GI через GII к GIII:

| GI | GII | GIII |
|---|---|---|
| | | |

При этом переход от FII к FIII опережает смену GII на GIII.

Выявление этих особенностей изменения в начертании знаков 首 и 馬 дает нам основание для критической оценки суждений ряда специалистов, высказанных по поводу эпохи сосуда "Цзянь гуй" (№259).

Этот артефакт был обнаружен в 2005 г. и оказался в собрании Музея истории Китая. Исходя из его формы и орнамента, Ли Сюэцинь предложил датировать надпись на нем периодом Му-вана [*Ли Сюэцинь* 2006:7 (к)]. С этой точкой зрения солидаризировался Э. Шонесси; он оговаривал при этом, что воздерживается от анализа как формы и орнамента сосуда, так и палеографии начертанной на нем надписи [*Shaughnessy* 2006:9]. Между тем, именно палеография свидетельствует не в пользу предложенной этими авторами датировки.

Внимания здесь заслуживает форма трех знаков: 王, 首 и 馬.

Начертание иероглифов 首 (FIII) и 馬 (GIII) резко отличается от вариантов, известных по инскрипциям времени Му-вана и обнаруживает сходство с текстами эпохи Сяо-вана.

Что до написания иероглифа 王, то оно представлено двумя типами – EV (строка 4, первый знак сверху) и EVI (строка 2, второй знак сверху). Ни то, ни другое начертание знака 王 вполне очевидно не совпадает с вариантом, имевшим хождение во времена Му-вана (EIII), а их сосуществование в одной и той же надписи говорит о том, что она относится к периоду перехода от первой формы ко второй, т.е к концу правления Сяо-вана (при И-ване 夷王 уже абсолютно преобладает тип EVI). Таким образом, палеография надписи "Цзянь гуй" не оставляет сомнений в том, что упоминаемый в этом тексте "23-й год *вана*" имеет отношение ко времени правления Сяо-вана.

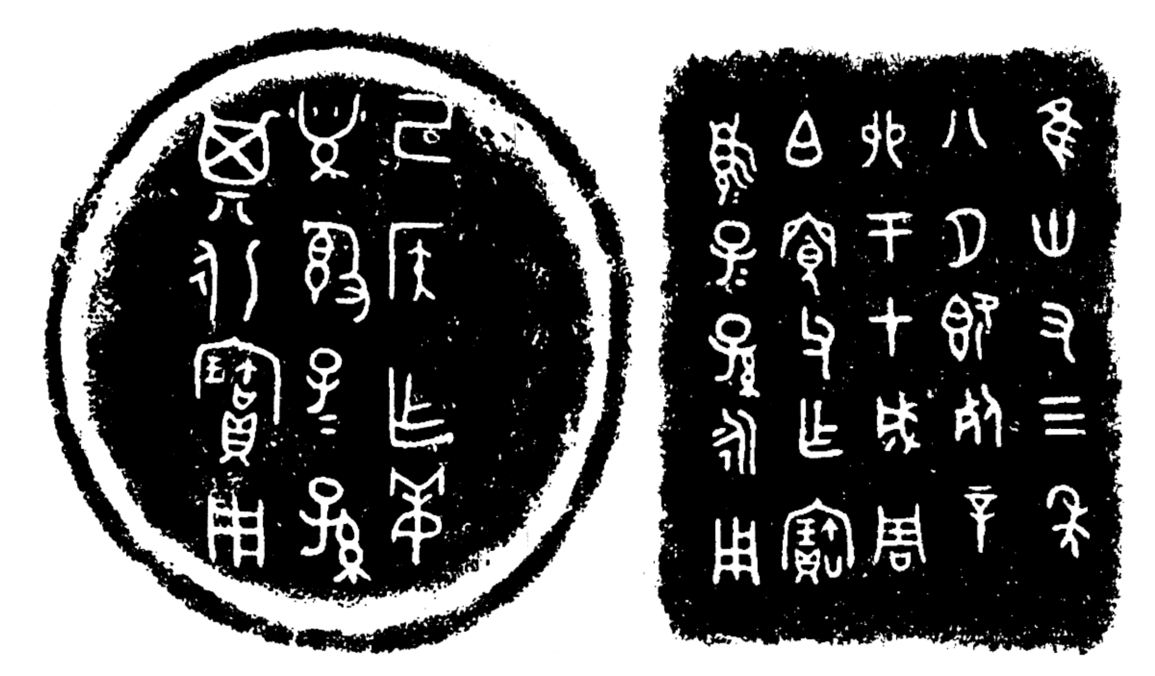


**Надпись на сосуде "Цзянь гуй" (№259)**

Переходя к периоду И-вана (夷王), нужно отметить, что наиболее важной отличительной чертой надписей этого времени является иероглиф 貝 в двух вариантах AVIII:

| AVIII-a | AVIII-c |
|---|---|
| | |

Первый из этих вариантов употреблен в надписи "Цзи-хоу гуй", второй – "Бо Куаньфу сюй":



**Надписи "Цзи-хоу гуй" (слева) и "Бо Куаньфу сюй" (справа)**

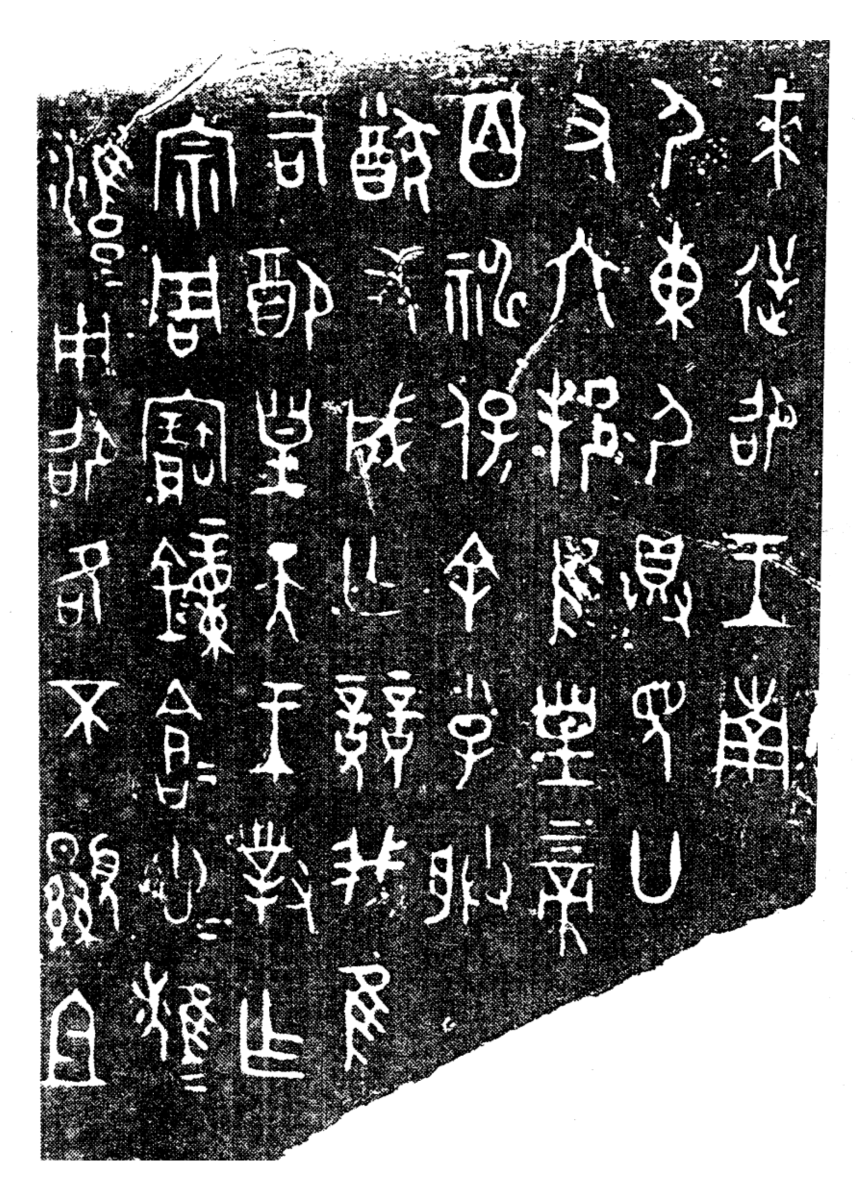
Главным направлением дальнейших эволюционных изменений в палеографии западночжоуской эпохи является последовательная смена начертаний иероглифа 貝 – AIX, AX, AXI и AXII:

| AIX | AX | AXI | AXII |
|---|---|---|---|
| | | | |

Эталонами для абсолютной датировки надписей этого времени являются такие ритуальные предметы как "Ху гуй", "Юй Ху дин", "Лай дин 1", "Лай дин 2 " и "Сун гуй".

"Ху гуй" – один из тех немногочисленных сосудов эпохи Запад-

ного Чжоу, на которых *ван* называет себя своим личным именем. Ху – имя чжоуского Ли-вана, и это означает, что "Ху гуй" был изготовлен в 12-м году правления Ли-вана. По времени эта надпись близка к инскрипции на колоколе "Ху чжун", который известен также как "Цзунчжоу чжун". Во втором случае знак 貝 пишется двояко: в форме AVIII-a (вторая строка справа, четвертый знак сверху) и AIX (вторая строка слева, второй знак сверху) – свидетельство того, что колокол был отлит в то время, когда происходил переход от одного варианта написания 貝 к другому.



**Фрагмент надписи на колоколе "Цзунчжоу чжун"**

К моменту изготовления чуть более позднего сосуда "Ху гуй" этот процесс, надо полагать, был завершен: знак 貝 выступает здесь уже только в начертании AIX (пятая строка справа, 5-й знак сверху и третья строка слева, 2-й знак снизу).



**Надпись на сосуде "Ху гуй"**

Инскрипция "Юй Ху дин" помечена 18-м годом, но это уже время правления Сюань-вана, поскольку там упоминается посмертный титул Ли-вана. Имеющийся в нашем распоряжении эстампаж не очень четок, но все же можно видеть, что знак 貝 в данном случае представлен следующим хронологическим типом – АХ (десятая строка справа, второй знак снизу).



**Надпись на сосуде "Юй Ху дин"**

Следующими по времени являются сосуды "Лай дин 1" и "Лай дин 2", которые были отлиты в 42-м и 43-м году правления Сюань-вана. Их отличительной особенностью является тип AXI иероглифа 貝.

И, наконец, "Сун гуй". Некогда Го Можо датировал этот сосуд временем Гун-вана, что является явной ошибкой: надпись "Сун гуй" обнаруживает еще более поздние черты по сравнению с сосудами Лая (тип AXII знака 貝). А поскольку в надписи на нем указан 3-й год, то речь может идти только о начале периода правления Ю-вана.



**Фрагмент надписи на сосуде "Лай дин 2" (43-й год Сюань-вана)**



**Фрагмент надписи на сосуде "Сун гуй" (3-й год правления Ю-вана)**

Обратим внимание на то, что результаты типологического анализа формы сосудов (см. выше, с.70) полностью совпадают с выводами, сделанными на основе палеографических наблюдений.

Располагая хронологической шкалой палеографии эпиграфических памятников эпохи Ли-вана, Сюань-вана и Ю-вана, мы можем вернуться к ***"спору №3"*** – о датировке сосудов "Сюнь гуй" и "Ши Ю гуй".

Напомню, что исследователи датировали сосуд "Сюнь гуй" по-разному – одни временем И-вана (懿王), другие – Ли-вана, третьи – Сюань-вана, при этом большинство из них считало, что "Ши Ю гуй" старше, чем "Сюнь гуй".

В пользу последней точки зрения Ли Сюэцинь привел два следующих довода.

Прежде всего, в церемонии пожалования, запечатленной на "Ши Ю гуй", участвовал Цян – современник Гун-вана, автор панегирика "Ши Цян пань".

Иероглиф, записывавший имя чиновника, причастного к награждению Ши Ю, некогда в самом деле был отождествлен Сунь Ижаном со знаком *цян* 牆 (эта версия фигурировала и у Го Можо в его ранних работах [*Го Можо* 1958:7:89 (к)], но позднее он отказался от данной идентификации [*Го Можо* 1960:6 (к)]).

Во всяком случае, графические различия в написании имен автора "Ши Цян пань" (а) и аристократа из надписи "Ши Ю гуй" (б) настолько существенны, что утверждение об их тождестве не может быть принято на веру и требует специальных доказательств:





**а** **б**

Второй довод Ли Сюэциня касается палеографии "Ши Ю гуй". Он полагает, что хотя по своей форме этот сосуд мог бы быть сочтен поздним, "стиль написания иероглифов в надписи "Ши Ю гуй" […] характерен для среднего периода [Западного Чжоу] и не имеет ничего общего с сосудами позднего периода" [*Ли Сюэцинь* 1979:35 (к)].

Если мы обратимся к надписи "Ши Ю гуй", то без труда убедимся, что второй аргумент Ли Сюэциня оказывается еще более легковесным, чем первый.

Все важнейшие датирующие признаки надписи "Ши Ю гуй"– ти-

пы знаков 貝, 酋, 首, 易, 王 совпадают с написаниями, встречающимися, в частности, в инскрипции "Бу Ци гуй", принадлежность которой к эпохе Сюань-вана, по-видимому, не вызывает сомнений.



**Надпись "Ши Ю гуй"**



**Надпись "Бу Ци гуй"**

Обратившись теперь к надписи "Сюнь гуй", мы можем констатировать, что версия ее принадлежности к эпохе Ли-вана (а тем более – Сюань-вана) отпадает: знак 貝 во времена Ли-вана имел начертание AX, при Сюань-ване – AXI, но в нашем случае он представлен вариантом AVIII-б. Это черта, свойственная эпохе И-вана (夷王). Таким образом, Сюнь не только не был сыном Ши Ю, но, пожалуй, годился ему в дедушки.



**Надпись "Сюнь гуй"**

Теперь по поводу *"спора № 4"*.

Го Можо утверждал, что ему удалось обнаружить несколько надписей, связанных с деятельностью Гун-бо Хэ – чжоуского аристократа, отправившего в изгнание законного правителя Ли-вана. В этих надписях, по словам Го Можо, Гун-бо Хэ упоминается под тремя разными именами: Сыма Гун 司馬共, Ши Хэфу 師和父, Бо Хэфу 伯和父. Первая группа текстов включает, в частности, налпись "Цзянь гуй" (№258)[5], которую Го Можо датировал временем Ли-вана:



**Надпись "Цзянь гуй" (№258)**

[5] Не смешивать с "Цзянь гуй" (№259)

Для такой датировки у нас нет решительно никаких оснований: хотя знак 貝 представлен на эстампаже нечетко, иероглифы 酋, 首 и 馬 выступают в вариантах DIII, JII и FI, во времена Ли-вана уже вышедших из употребления.

Инскрипция на стенке сосуда "Ши Фань гуй" начинается словами: "Ши Хэфу скончался..."[6]:



**Надпись на крышке сосуда "Ши Фань гуй"**

Поскольку Го Можо считал, что Ши Хэфу – не кто иной как Гунбо Хэ, то он отнес эту надпись ко времени Сюань-вана. Это еще более грубая ошибка, чем предыдущая. Написание иероглифов 貝 (AVIII),

[6] На крышке эта фраза отсутствует.



**Фрагмент надписи "Ни чжун"**

酉 (DIII), 王 (EV), 首 (FII), 永 (MI) вполне соответствует стандартам периода правления И-вана (夷王).

Го Можо указывает и на инскрипцию "Ни чжун", в которой упоминается об некоем усопшем Хэфу; ее он, разумеется, также считает составленной в период правления Сюань-вана.

Между тем, знак 貝 выступает здесь в виде AVII и AIX (что указывает на процесс перехода, имевшего место не позднее начала периода Ли-вана), а знак 永 – в форме MIII, после Ли-вана не зафиксированной. Еще более показательно в этой надписи архаическое написание знака 叔 – HI.

Чао Фулинь ограничился тем, что внес некоторые частные уточнения в вышеприведенные рассуждения Го Можо, сочтя его версию в целом правильной [*Чао Фулинь* 2001: 178].

Правда, для того, чтобы доказать недоказуемое, этот автор был вынужден пересмотреть датировку всех сосудов из клада в Фуфэне, включая чашу "Ши Цян пань" (ее он вопреки всем мыслимым аргументам отнес к периоду И-вана (夷王).

Что касается критериев

разграничения надписей конца Западного и начала Восточного Чжоу, то тут решающее значение приобретает форма знака В 宀. На протяжении западночжоуской эпохи и периода Чуньцю этот иероглиф выступал в пяти различных формах:

| BI | BII | BIII | BIV | BV |
|---|---|---|---|---|
| | | | | |

Последняя из них не встречается в текстах Западного Чжоу; она характерна для начального этапа периода Чуньцю:





**"Цинь-гун гуй"**



**"Го Вэнь-гун цзы Дуань дин"**

Как уже упоминалось, царство Цинь возникло после перенесения столицы Чжоу на восток и поэтому данное палеографическое свидетельство, равно как и другие случаи употребления BV, может быть основанием для решения ***"спора №4"*** и выбора критерия для разграничения памятников конца Западного и начала Восточного Чжоу.

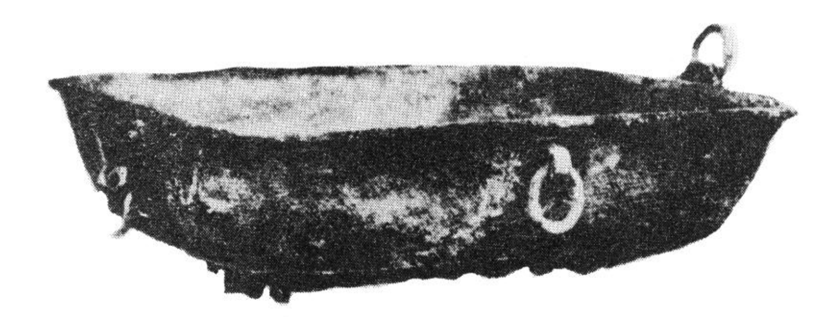
Написание знака BV прослеживается и на сосуде "Го Вэнь-гун цзы Дуань дин", который был без достаточных на то оснований датирован Го Можо временем правления Сюань-вана [*Го Можо* 1959:13 (к)].

Применение палеографического критерия дает возможность судить о том, когда в действительности был изготовлен принципиально важный для нашего исследования сосуд "Гоцзи Цзы-бо пань". Разброс

мнений на сей счет также близок к рекордному: западночжоуские И-ван (夷王) и Сюань-ван, восточночжоуские Пин-ван и Хуань-ван. Обращает на себя внимание форма сосуда – прямоугольные чаши не встречаются в Западном Чжоу, но имеют аналогии в период Чуньцю.



**Чаша "Гоцзи Цзы-бо пань"**



**Чаша "Ван цзы Инцы лупань"**

Однако решающее значение имеет все же палеографическая характеристика инскрипции (ее эстампаж см. ниже, с.285), в том числе графического элемента 宀 в форме BV.

Подводя итог рассмотрению вопроса о закономерностях эволюции палеографических особенностей начертания знаков в надписях на бронзовых сосудах, следует подчеркнуть одно важное обстоятельство. Результаты наблюдений над типологическим индексом сосудов и палеографического анализа надписей на них в общем и целом совпадают друг с другом. Но сравнение уровня изменчивости форм сосудов, орнамента и почерка надписей показывает, что палеография бесспорно представляет собой наиболее подвижный аспект их исторической эволюции.

Поэтому именно закономерности палеографических изменений должны быть положены в основу единой комплексной системы хронологии сосудов с инскрипциями.





# Глава третья

# Категории ритуальной коммуникации

## *Дарители и одариваемые*

> В 27-м году, в третьем месяце, в первой декаде, в день *у-сюй*[7] *ван* находился в [столице] Чжоу. [*Ван*] вошёл в большой зал, и занял своё место. Вэй, по правую руку которого находился Нань-бо, прошёл через ворота и остановился в среднем дворе, повернувшись лицом на север. *Ван* повелел *нэйши* *[8] пожаловать Вэю коричневый фартук, багровые нефритовые подвески, [штандарт] с бубенцами. Вэй отвесил земной поклон и осмелился возблагодарить Сына Неба за его необычайно явленную милость. Воспользовался [дарением], чтобы изготовить драгоценный сосуд *гуй* в честь своих просвещенных предков... Сыновья и внуки Вэя будут вечно пользоваться им как драгоценностью [№188].[9]

Надпись на сосуде "Вэй гуй 1", которую я воспроизвёл целиком, – типичный пример древнекитайских инскрипций на бронзе. Из нее следует, что стандартное описание акта дарения в ритуальной эпиграфике включает в себя как минимум три формальных компонента – действующих лиц (дарителя и одариваемого), перечень даров и термин дарения.

В данном конкретном случае в роли дарителя выступает *ван*, одариваемый – чжоуский аристократ Вэй, в качестве дара используются предметы церемониальной одежды и штандарт, а сам акт дарения обозначается термином *цы* (賜).

Рассмотрим вначале вопрос о дарителях и одариваемых, или донорах и реципиентах дарений.

---

7 Для обозначения дней в инь-чжоуском Китае использовались парные комбинации знаков, первый из которых относился к 10-ричному циклу (*цзя, и, бин, дин, у*, цзи, *гэн, синь, жэнь, гуй*), а второй – к 12-ричному (*цзы, чоу, инь, мао, чэнь, сы, у, вэй, шэнь, ю, сюй, хай*). В общей сложности имелось 60 сочетаний циклический знаков.

8 Здесь и далее звёздочкой ( * ) помечены названия должностей.

9 Здесь и далее при цитировании текста надписей употребляются следующие условные знаки: ... – значение иероглифа неизвестно; □ – иероглиф отсутствует или написан неразборчиво; <...> – часть надписи опущена автором; [ ] – авторская инъектива.



**Сосуд "Вэй гуй 1" (27-й год Му-вана) и надпись на нем**

Одна из особенностей надписей на ритуальной бронзе состоит в том, что социальный статус реципиента (а он в подавляющем большинстве случаев одновременно являлся автором инскрипции и владельцем соответствующего сосуда) в них, как правило, не указывался. Чаще всего в текстах называлось лишь личное имя одариваемого – как, например, в надписи "Вэй гуй 1". Иногда имя реципиента сопровождалось обозначением его служебной должности. Такая форма самоназвания объяснялась нормами церемониального этикета, требовавшими соблюдения субординации при общении с лицами, занимавшими более высокое общественное положение.

О социальном ранге реципиента можно подчас узнать из контекста, но число подобных надписей невелико. Одним из немногих примеров служит надпись на сосуде "Янь-хоу Чжи дин": из ее текста следует, что одариваемый по имени Чжи являлся яньским *хоу,* то есть имел ранг знатности *чжухоу.* Иногда о ранговой принадлежности реципиента можно узнать со слов дарителя, которые приводятся в надписи:

> *Ван* встал у алтаря храма в И, лицом обратившись к югу. *Ван* приказал Юй-хоу Цзэ: "Будь *хоу* в И! Дарую тебе кувшин вина" (№141).

Случай особого рода – группа надписей на сосудах из клада в Фуфэне.

Сосуды эти принадлежали нескольким поколениям чжоуских придворных писцов, или скрибов (*ши* 史). Во всех текстах владельцы сосудов называют себя только по имени – Чжэ, Фэн, Цян, Ин. Но почерпнуть информацию о ранговом статусе представителей этого аристократического рода можно косвенным образом – из надписи на бронзовом колоколе "Ин чжун 3". Ее автор, Ин, приводит свою родословную начиная с третьего колена, упоминая официальные (посмертные) титулы предков. Из этого текста явствует, что все они были *гунами* (а, значит, – *чжухоу*): Чжэ – Синь-гуном, Фэн – И-гуном, Цян – Дин-гуном.

Что же касается дарителей, то их социальный статус в надписях на бронзе указывается почти повсеместно: это – *ваны* и *чжухоу.* Способ именования вышестоящего лица, принятый в чжоуском обществе, предусматривал употребление его официального титула, а использование личных имен запрещал. Верховного правителя нельзя было назвать иначе, как "ваном", или "Сыном Неба", а *чжухоу* обычно обозначались наследственным титулом (*гун* 公, *хоу* 侯 или *бо* 伯).[10]

[10] В позднечжоуских письменных источниках упоминаются еще два титула *чжухоу* – *цзы* 子 и *нань* 南, но в надписях на западночжоуских бронзовых сосудах они не зафиксированы.

В то же время форма обращения к *дафу* – если обращение исходило от *ши* – не содержала в себе рангового обозначения. Их называли по имени, но не личному, а групповому, образованному с использованием специальных именных формантов *бо* 伯, *чжун* 仲, *шу* 叔, *цзи* 季.[11] Такой же тип номинации был применим и по отношению к *чжухоу*. Поэтому судить о ранге дарителя, названного в инскрипции, например, Дань-бо 單伯 или Чжун Пэнфу 仲朋父(разумеется, за исключением тех эпизодов, когда речь идет об исторических личностях, известных нам из классических источников позднейшего времени), не представляется возможным.[12]

В исторических сочинениях эпохи Чуньцю-Чжаньго, таких, как "Цзо чжуань", нередки примеры, когда здравствующие правители Чжоу именуются терминами *тянь ван* 天王 ("небесный ван", или "ван небесной милостью") и *тянь цзюнь* 天君 ("небесный господин"). Интересно, что в западночжоуской эпиграфике категория *тянь ван* в сходных контекстах еще не встречается, а вот выражение *тянь цзюнь* употребляется, но применительно не к правителю, а к его жене, либо к аристократу ранга *чжухоу*:

> В третью декаду двенадцатого месяца Цзы Чжун ловил рыбу в Циньчи. Небесная госпожа [т.е. жена *вана*. – *В.К.*] повелела [Цзы Чжуну] подарить триста рыб Гун Цзи. [Гун Цзи] отвесила земной поклон и вознесла хвалу милости небесной госпожи, воспользовавшись ею для изготовления жертвенного треножника (№70).

В другой раннезападночжоуской надписи "Цзоцэ Да дин" словом *тянь цзюнь* именуется некий *гун,* который одарил автора инскрипции белой лошадью. А в тексте на сосуде "Гунчэнь гуй", относящемся к

---

[11] Согласно традиционной интерпретации, именные форманты *бо, чжун, шу, цзи* употреблялись в качестве так называемых детерминативов старшинства, т.е. указывали на то, каким по счету ребенком в семье было данное лицо: именем *бо* обозначался первенец, именем *чжун* – второй сын, *шу* – третий, а *цзи* – младший из сыновей. Альтернативное толкование было предложено в 60-х гг. японским китаеведом Эгасира Хироси и позднее поддержано М. В. Крюковым. По их мнению, первоначально древнекитайские термины *бо, чжун, шу* и *цзи* представляли собой обозначения брачных классов австралийского типа [*Эгасира* 1970 (яп.) ]; [*Крюков М. В.* 1972]. Раннечжоуские имена с использованием формантов *бо, чжун, шу, цзи* имели двусложную, либо трехсложную структуру, например: Тун-чжун 同仲 или Шу Сянфу 叔向父. В двусложном варианте именной формант обычно стоял на втором месте, а на первое, как правило, ставилось наследственное клановое имя; в трехсложной версии формант выносился в начало имени, а за ним следовало какое-нибудь слово в сочетании со термином *фу* 父.

[12] Как можно убедиться из приведенных примеров, термин *бо* 伯 в языке чжоусцев мог служить и обозначением наследственного титула *чжухоу,* и именным формантом. Понять, в каком из этих двух значений используется в надписях на бронзовых сосудах иероглиф *бо,* удается далеко не всегда.

концу Западного Чжоу, "небесным господином" назван Го-чжун, известный политический деятель эпохи Ли-вана, пожаловавший аристократу по имени Гунчэнь упряжку лошадей, пять ритуальных колоколов и бронзу для отливки жертвенного сосуда.

Наряду с категорией *тянь цзюнь,* в Западном Чжоу имел хождение термин *хуан цзюнь* 皇君 ("величественный господин", "величественная госпожа"), который использовался по отношению к высокопоставленным дарителям ранга *чжухоу* и ниже.

Анализируя сведения, содержащиеся в известных нам надписях на бронзе, можно придти к выводу, что дарения в древнем Китае совершались обладателями всех рангов знатности. Но чаще всего в ритуальных инскрипциях фиксировались пожалования представителей высшей аристократии – *ванов*, в первую очередь. Всего в учтенных мной эпиграфических текстах эпохи Инь-Чжоу ванские дарения отмечены в 201 случае из 322. Это, конечно, не случайно: дары Сына Неба ценились выше всех остальных и именно пожалование правителя служило наиболее достойным поводом для отливки дорогостоящего бронзового сосуда. Вместе с тем, судя по данным инь-чжоуской ритуальной эпиграфики, удельный вес ванских дарений менялся в разные исторические периоды.

В иньских надписях на бронзе описано 35 ванских дарений, что составляет 53% от общего количества. В двух случаях в роли донора выступает жена *вана,* 24 пожалования совершены знатными сановниками, а еще в 5 надписях даритель никак не обозначен (табл.16). Девять пожалований из числа неванских дарений были совершены неким аристократом *цзы* 子, по всей видимости, сыном или другим младшим родственником иньского правителя. Но социальный статус *цзы,* также как и других субъектов неванских пожалований, реконструкции не поддается, поскольку нам не известно, какие ранги знатности существовали в иньском Китае.

В начале Западного Чжоу дарения правителей составляют ровно половину от общего числа зафиксированных раннезападночжоуских пожалований (52 из 104), что примерно соответствует иньскому показателю. Однако затем удельная доля дарений вана значительно возрастает – 77% в середине Западного Чжоу и 82% в конце западночжоуской династии. Соответственно уменьшается число пожалований, совершенных *чжухоу* и другими сановными дарителями. Данный факт не может быть истолкован иначе, как свидетельство усиления роли *вана* в системе дарений, а, значит, и во всей социально-политической сфере западночжоуского общества.

Это дает основание усомниться в обоснованности бытующего в

синологии взгляда, согласно которому политическая история раннего Чжоу – это летопись непрерывного государственного распада в условиях неуклонно ослабевающей централизованной власти чжоуских правителей. Так, по мнению Х. Крила, "дилемма Западного Чжоу" заключалась в изначальной обреченности этой династии на деградацию единой государственности, и первые же политические акты У-вана и Чжоу-гуна ознаменовали начало ее конца [*Creel* 1970]. Подобный взгляд основан в значительной мере на традиционном представлении конфуцианской историографии об "утрате пути Чжоу-гуна" преемниками легендарных основателей чжоуской династии, однако его правомерность, как можно судить по данным синхронных эпиграфических источников, далеко не бесспорна.

В большинстве случаев надпись на отдельном взятом сосуде фиксирует единичный акт пожалования. Однако есть ряд текстов, описывающих серию из двух последовательных дарений, при которых некто сначала выступает в роли реципиента, а затем становится донором по отношению к нижестоящему лицу. Такие двойные дарения отмечены уже в иньских инскрипциях:

> *Ван* подарил *цзы* один нефритовый ковш и сто связок раковин, а *цзы* пожаловал [часть] раковин Сы Дину (№44).

В раннечжоуской эпиграфике примеры такого рода последовательных пожалований становятся еще более частыми:

> В день *и-хай ван* одарил Би-гуна, и тогда [Би-гун] пожаловал скрибу Вану 10 связок раковин (№165).

> В четвертом месяце, в период начального благоприятствования, в день *цзя-у* <...> *ван* подарил *гуну* 50 связок раковин. *Гун* подарил старшему сыну Сяо 20 связок раковин [из числа тех, что] были милостиво подарены ему *ваном* (№237).

Насколько можно судить по древнекитайским классическим источникам, чжоуская социальная система основывалась на принципе примогенитуры: старший сын в семье наследовал родительский ранг после смерти своего отца, а при живом родителе обладал рангом, который был на одну ступень ниже отцовского. Таким образом, надпись на сосуде "Сяо цзунь" (№237) демонстрирует два звена в "нисходящей" цепи пожалований: *ван – чжухоу, чжухоу – дафу*.

Иерархическая соподчиненность дарений вовсе не исключала ситуаций, когда непосредственным реципиентом ванских даров становился не *чжухоу*, а обладатель более низкого социального ранга.

В надписи на сосуде "Шань дин" *ван* одаривает аристократа по имени Шань. При этом Шань вряд ли имеет ранг *чжухоу*, поскольку он,

как явствует из текста, сам находится в подчинении у некоего Цюань-хоу:

> В двенадцатом месяце, в период начального благоприятствования[13], в день *дин-хай. Ван* находился в Цзунчжоу. *Ван* вошел в палаты *даши*⁎ . *Ван* сказал: "Шань! Некогда прежний *ван* уже приказывал тебе служить Цюань-хоу. Ныне я возобновляю приказ прежнего *вана* и повелеваю тебе служить Цюань-хоу. <...> Дарую тебе штандарт" (№361).

Иерархическая структура дарений, предполагающая непременное превращение одариваемого в дарителя, находит отражение в надписи "Май цзунь":

> Во втором месяце Син-хоу удостоился ванской аудиенции в Цзунчжоу. <...> В Пиюн *ван* катался на лодке и совершал церемонию *дафэн.* <...> Син-хоу правил лодкой под красным штандартом. На исходе дня *ван* ввел *хоу* в покои дворца и одарил его черным резным клевцом. Вечером другого дня, когда *ван* находился в Гань, он пожаловал Син-хоу двести семей *чэнь,* колесницу, на которой прежде ездил сам, металлический панцирь, головной убор, халат, фартук и красные туфли. Вернувшись домой, Син-хоу возблагодарил милость Сына Неба и сообщил о ней духам усопших предков. <...> Вскоре *цзоцэ** Май получил в дар от своего господина Син-хоу металл. Май принес благодарность и сделал драгоценный жертвенный сосуд. <...> А случилось это в тот год, когда Сын Неба осенил своей милостью *хоу*, господина Мая (№95).

Концовка текста, описывающего два последовательных дарения – ванское пожалование Син-хоу и пожалование самого Син-хоу подчиненному ему Маю – как бы подчеркивает логическую связь между этими двумя актами.

Но вот в надписи на сосуде "Сянь и" осмысление подобной же символической связи приобретает совершенно неожиданно новое качество:

> В первую декаду девятого месяца, в день *гэн-инь* на Ху-бо снизошла ванская милость, и его благополучие не было ничем омрачено. О, мой государь Сын Неба! Ху-бо подарил своему слуге Сяню металлическую колесницу[14]. Сянь возблагодарил милость своего государя и сделал сосуд для принесения жертв своему просвещенному отцу славному Фу-и. На протяжении многих поколений не будет забыто то, как Сянь, сам принадлежа к клану Би-гуна, удостоился милости Сына Неба (№109).

Итак, дарение *чжухоу* Ху-бо не просто увязывается Сянем с предшествующей "милостью" правителя по отношению к самому Ху-бо, но воспринимается им как ее прямое продолжение. Дар, номинально

---

[13] Смысл термина "начальное благоприятствование" (*чу цзи* 初吉) не вполне ясен. Возможно, он служил для обозначения одного из дней первой декады месяца, которые считались более благоприятными, чем остальные дни месячного цикла [*Крюков М.В*., *Хуан Шуин* 1978:79].

[14] Термин "металлическая колесница" (*цзинь чэ* 金車) не следует понимать буквально. В древнем Китае из бронзы изготавливались только отдельные детали колесниц.

полученный от Ху-бо, предстает в сознании Сяня как дар самого Сына Неба. Нечто похожее зафиксировано и в надписи "Лин гуй":

> Ван Цзян пожаловала Лину 10 связок раковин, 10 семей *чэнь,* сто человек *ли* <...>. Лин осмелился вознести хвалу милости величественного *вана* (№85).

Непосредственный донор – это Ван Цзян ("ванская жена из рода Цзян"), но одариваемый благодарит не ее, а самого *вана*, очевидно, как более "аутентичного" дарителя с символической точки зрения.

Весьма показательна в этом отношении и надпись "Бо Кэ ху":

> В 16-м году [правления *вана*], в первую декаду седьмого месяца, в день *и-мэй* Бо Даши пожаловал Бо Кэ тридцать человек *пу.* Бо Кэ осмелился вознести хвалу находящемуся под опекой Неба *вану* и *бо* (№294).

Реципиент Бо Кэ приносит хвалу за дар непосредственному дарителю – Бо Даши (*бо*), но также и *вану*, благодаря "милостям" которого живут эти двое; правитель же, в свою очередь, предстает как получатель благих даров ("опеки") самого Неба.

Тем самым отдельно взятый акт пожалования словно разворачивается в цепочку коммуникативных связей, ритуально соединяющих аристократа Бо Кэ с высшими иерархическими инстанциями. Можно сказать, что дар, полученный Бо Кэ от Бо Даши, символически непрозрачен, поскольку его внутренняя природа отнюдь не сводима к межличностным отношениям между формальным донором и реципиентом.

Суверенитет дарителя, как можно убедиться из этих примеров, имеет в чжоуском сознании условный характер: за фигурой конкретного донора всякий раз незримо присутствует кто-то другой, – тот, кто, собственно, и дает возможность состояться данному дарению.

Точно так же всякий, кто получает "милость" свыше, присваивает ее не только себе одному – круг символических реципиентов значительно шире:

> В день *и-ю* Мин-гун принес жертвы в храме Кангун, а после этого принес жертвы *вану*. Затем Мин-гун вернулся от *вана*. <...> Мин-гун одарил Лина вином, металлом и теленком, сказав: "Используй это для жертвоприношения ".<...> Лин осмелился возблагодарить Мин-гуна за его милость и изготовил драгоценный жертвенный сосуд для своего [усопшего] отца Фу-дина. Осмелился оповестить Фу-дина о дарении Мин-гуна, дабы тем самым восславить Фу-дина (№87).

Дар, пожалованный Лину, не только становится поводом для ритуального "оповещения" предка (Фу-дина) с помощью инскрипции, сделанной на бронзовом сосуде, но и осмысляется как прямая "милость" для этого предка. В данном случае реципиентный статус Фу-дина тем более нагляден, что подчеркнут самим характером даров:

металл пойдет на отливку посвященного ему жертвенного сосуда, а теленок и вино будут принесены ему в жертву.

Клановая идеология, культ предков обуславливали известную деперсонализацию реципиента дарения. Одариваемый выступал не сам по себе, но как полномочный представитель кланового "тела", состоящего из многочисленных предков и потомков. Дары, им полученные, становились сакральным достоянием всего клана:

> В первую декаду тринадцатого месяца, в день *жэнь-у* Бо Синфу одарил Цзи Чжэна. *Бо* сказал: "Цзи! Жалую тебе сосуд *цзюэ*, резное нефритовое украшение для древка клевца, золотое □". Цзи Чжэн вознес хвалу милости Бо Синфу, осмелившись начертать на жертвенном сосуде: "Отныне и впредь моими сыновьями и внуками не будет забыта милость *бо*" (№236).

Потомки одариваемого ощущали непосредственую сопричастность к "милости", полученной некогда их родителем, в силу своей родовой преемственности. И не случайно, что эта "милость" зачастую увековечивалась в их сознании как милость родительская:

> Мэн сказал: "Мой просвещенный отец с Мао-гуном Цянь-чжуном пошел в поход на □□. Мао-гун одарил моего просвещенного отца слугами из числа своих работников. Я вознес хвалу милости моего просвещенного отца и воспользовался ею, чтобы отлить жертвенный сосуд, который будет употребляться моими детьми и внуками как драгоценность" (№224).

Мао-гун одарил отца Мэна, но поскольку милость естественно переходит на младшие поколения, Мэн – в качестве реципиента этой прежней милости – благодарит даже не Мао-гуна, а своего "просвещенного" родителя, который тем самым идентифицируется как одариваемый и даритель одновременно. Он становится щедрым донором уже только в силу того, что сам получает щедроты свыше.

Приведенные выше примеры в своей совокупности позволяют нам уяснить себе весьма сложную символическую природу дарений в архаическом Китае – природу не вполне очевидную, если ограничиваться анализом отдельных текстов, запечатлевших некое формальное действие: пожалование аристократа А аристократу Б.

Но, соединив разрозненные фрагменты в единое целое, убеждаешься, что все это было наделено более глубоким смыслом.

Дарения не только выражали связь между конкретным дарителем и конкретным одариваемым, но воплощали представление о единстве всего социума; пожалование каждого "донора" было его милостью, но в то же время не только его; всякий дар, поступая в распоряжение определенного "реципиента", не воспринимался им как предназначенный только для себя одного, но и для всего его клана в целом.

*Дары*

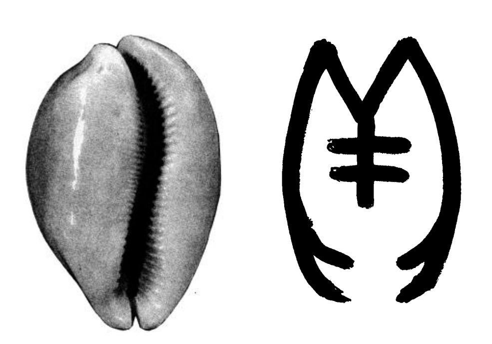
В иньских и западночжоуских текстах на бронзе упоминается более 90 различных объектов дарения. Условно их можно объединить в 14 групп: раковины, металл, ритуальные сосуды, вино, зависимое население, земля, животные, нефритовые изделия, оружие, одежда, колесницы и конская упряжь, штандарты, музыкальные инструменты, прочее (табл.17).

**Раковины**

Раковины каури (*бэй* 貝) с древнейших времен являлись в Китае символом богатства. До появления металлических денег (период Чуньцю) раковины играли в древнекитайском обществе роль всеобщего стоимостного эквивалента. Термин *бэй* широко встречается не только в иньских инскрипциях на бронзе, но и в надписях на гадательных костях, начиная с самых ранних, датируемых периодом У-дина.

Сведения, которые можно почерпнуть из этих источников, указывают на то, что в иньском (а стало быть, и в западночжоуском) Китае значение раковин каури никоим образом не сводилось к их утилитарной ценности. В древнем Китае им приписывался особый ритуально-символический смысл; поэтому они, в частности, использовались в церемониях жертвоприношений предкам:

> Гадали: во время жертвоприношения предку Дину совершить жертвенное подношение раковин? [*Сима* 1967:252-1 (яп)][15].



**Раковина каури и знак *бэй* в ранних иньских *цзиньвэнь***

Раковины *бэй* упоминаются в надписях на бронзовых сосудах несравненно чаще любых других даров: в корпусе инь-чжоуских *цзиньвэнь* можно насчитать 116 случаев их дарений.

На этом фоне обращает на себя внимание то обстоятельство, что в классических письменных источниках о пожалованиях раковин, столь распространенных в Инь и раннем Чжоу, практически не сообщается.

Исключение составляет одно место из "Книги песен" (раздел "Малые оды", датируемый эпохой Чуньцю), впрочем, не вполне ясное и дающее возможность для различных толкований. Там имеется фраза о "благородном господине, одаривающем меня [т.е. автора оды. – *В.К.*]

[15] При ссылке на свод иньских гадательных надписей, составленный Сима Кунио, после страницы указывается строка, в которой приведена данная надпись.

ста связками [раковин] (*цзюнь цзы си во бай пэн* 君子锡我百朋)". Однако из контекста нельзя понять, о каком именно "господине" идет речь и говорится ли о действительном пожаловании или приведенная фраза имеет сугубо метафорическое значение[16].

**Металл**

"Металл" (*цзинь* 金), под которым чаще всего подразумевалась бронза, фигурирует в надписях о дарениях не столь часто, как раковины (всего 27 упоминаний), но при этом он несомненно относился к числу наиболее популярных в Западном Чжоу даров. Именно о пожаловании металла упоминается в надписи "Ли гуй":

> У-ван пошел походом на столицу Шан. Было утро дня *цзя-цзы,* когда [У-ван] совершил жертвоприношение с помощью треножников *дин* и тем самым смог оповестить [духов предков] о том, что он напал на Шан.[17] В день *синь-вэй ван,* находясь в военном лагере в Цзянь, пожаловал *юши** Ли металл, и Ли воспользовался этим, чтобы отлить драгоценный жертвенный сосуд в честь предка Дань-гуна (№88).

Финальная часть этого текста "воспользоваться [дарением] для того, чтобы изготовить драгоценный жертвенный сосуд (*юн цзо бао цзунь и* 用作寶尊彝)" является стандартной для западночжоуских надписей на бронзе; "милость" правителя, облеченная в форму дара, служила символической санкцией изготовления сосуда с инскрипцией. Однако в данном случае причинная связь между двумя ритуальными актами носила самый непосредственный характер: пожалованный реципиенту металл часто впрямую предназначался для отливки того сосуда, надпись на котором должна была увековечить ванскую "милость".

**Ритуальные сосуды**

По статистическим данным, дарения готовых бронзовых сосудов происходили в раннечжоуском обществе несколько реже, чем пожалования металла-сырца (12 упоминаний). Лидируют в этом списке, как и следовало ожидать, треножники *дин* – основной тип сосудов, использовавшихся чжоусцами для жертвоприношений предкам.

**Вино**

Душистое вино (*чан* 鬯) входит в состав 20 пожалований, запе-

---

[16] Дж. Легг полагает, что здесь говорится о дарах, раздаваемых правителем своим приближенным во время аудиенции [*Legge* 1939, vol.6: 280]; по мнению А. А. Штукина, под словом *цзюньцзы* имеется в виду "любимый муж", а весь приведенный эпизод имеет чисто аллегорический смысл: "Завижу ли мужа любимого я / Как тысячу раковин дарит мне он" [*Шицзин* 1957:222].

[17] Существуют и несколько иные толкования второй фразы данной надписи.

чатленных в надписях на бронзе, что позволяет отнести его к десяти самым популярным западночжоуским дарам. Производимое из черного проса и кукурмы, оно имело сладковатый вкус и предназначалось специально для жертвенных возлияний духам предков.

Термин *чан* встречается в иньских гадательных надписях и в древнейших классических канонах, таких как "Шу цзин", "Ши цзин" и "Цзо чжуань". В этих последних вино *чан* называется как объект ритуальных дарений правителей своим приближенным. Так, в главе "Ло гао", которая относится к наиболее раннему слою "Шу цзин", говорится о двух кувшинах душистого вина, врученных Чэн-ваном своему дяде Чжоу-гуну, знаменитому историческому деятелю этой эпохи. Чжоу-гун принес вино в жертву основателям чжоуской династии Вэнь-вану и У-вану [*Legge* 1939, vol.4:449].

**Зависимое население**

Самым распространенным типом зависимого населения, встречающимся в надписях, является категория *чэнь* 臣(14 упоминаний).

В советской исторической науке значение термина *чэнь* нередко сводилось к узкосоциологическому понятию "раб" (см. напр. [*Серкина* 1982:46-48]). Между тем, и в иньском, и в раннечжоуском лексиконе иероглиф *чэнь* имел принципиально иное словоупотребление. Он имел значение "слуга" в широком смысле слова, т.е. указывал на общую социальную подчиненность данного лица. Термин *чэнь* составлял бинарную оппозицию с понятием *пи* 辟 ("господин", "владыка"). Коль скоро речь шла об отношениях с Сыном Неба, "слугами" считались все чжоусцы, включая *чжухоу*, которые, в свою очередь, почитались как "господа" представителями нижестоящих рангов.

Несмотря на то, что в инь-чжоуском обществе действительно существовали домашние рабы, сам по себе факт дарения зависимых (*тун* 童, *жэнь* 人, *пу* 僕) указывал не на их принадлежность к рабскому сословию, а свидетельствовал лишь о переходе этих людей под управление реципиента соответствующего пожалования.

**Земля**

Чаще всего в надписях сообщается о дарении "полей" – *тянь* 田 (11 пожалований) и "земель" – *ту* 土 (7 пожалований).

**Животные**

В данную группу включены любые представители животного мира, упоминаемые в надписях о дарениях. Но контексты, в которых о них говорится, требуют провести чёткое функциональное разграни-

чение между пожалованиями лошадей (*ма* 馬; *цзюй* 駒), с одной стороны, и всех остальных животных – с другой. Лошади, занимающие общее четвертое место по числу пожалований (43) и единственный из даров, представленный во всех пяти периодах древнекитайской эпиграфики, начиная с Инь и кончая Чуньцю, жаловались представителям чжоуской знати почти исключительно для использования в боевых колесницах. Остальные животные имели иное предназначение – они употреблялись главным образом для жертвенных закланий.

Самыми распространенными видами животных жертв в древнем Китае, по данным классических письменных источников, были быки (*ню* 牛), бараны (*ян* 羊) и свиньи (*ши* 豕). Однако в эпиграфических свидетельствах о западночжоуских пожалованиях упоминаются лишь первые две категории (соответственно – 6 и 2 дарения).

Это, по всей видимости, связано с иерархической соподчиненностью различных видов жертвенных животных. Бык считался более высокой с ранговой точки зрения жертвой, чем баран, а тот, в свою очередь, превосходил по ритуальной ценности свинью.

Поскольку субъектами большинства дарений, зафиксированных в надписях на бронзе, были представители высшей знати (*ваны* по преимуществу), численное преобладание наиболее ценных категорий жертвенных даров представляется вполне закономерным.

**Нефритовые изделия**

Известно, что в традиционном Китае нефрит считался (как и бронза) сакральным материалом. Предметы, из нефрита обладали большой ценностью, и им придавалось важное ритуальное значение.

Об обычае чжоуских правителей одаривать своих подданных нефритовыми изделиями мы знаем из "Книги песен" и других древних канонов. Поэтому довольно регулярные упоминания эпиграфических источников о дарении нефритовых ковшиков для жертвенного вина (*цзань* 瓚, *гуй цзань* 圭瓚), скипетров (*гуй* 圭, *чжан* 璋), колец (*хуань* 環), поясных подвесок (*пэй* 佩) и прочих аристократических регалий воспринимаются как нечто вполне естественное. И все же, согласно статистике пожалований, нефритовые изделия занимают место не во главе списка популярности иньских и чжоуских даров, а где-то в его середине.



**Нефритовая подвеска *пэй***

**Оружие**

Наиболее распространенными предметами вооружения в перечне чжоуских даров были клевцы *гэ* 戈 (17 упоминаний в надписях), луки *гун* 弓 и стрелы *ши* 矢 (по 13 упоминаний).

**Одежда**

В этой группе особенно выделяются фартуки (*фу*巿), яшмовые подвески (*хуан* 璜), халаты ( *и* 衣) и туфли ( *си*舄). Первая категория даров по общему числу упоминаний в надписях на бронзе (56) уступает только раковинам; остальные три – в особенности подвески и халаты – также весьма популярны (40 и 34 пожалования соответственно). О чжоуских халатах и туфлях хорошо известно из классических письменных источников, и идентификация этих предметов официального костюма не представляет проблемы. Более подробной характеристики требуют фартуки и яшмовые подвески.

В литературе можно встретить и другие интерпретации термина *фу* 巿. Дж. Легг толкует его как *knee covers*, или *leather coverings for the knees* [*Legge* 1939, vol.5:217; vol.6:779]. Вслед за ним А. А. Штукин переводит *фу* как "наколенник" или же описательно ("у путника белым колени прикрыты") [*Шицзин* 1957:175]. Но такой перевод неточен и способен ввести читателя в заблуждение.

Дело в том, что *фу* крепился не на коленях, а на поясе и бедрах; его ближайшим аналогом является одеяние японских борцов *сумо*. По свидетельствам классических письменных источников, фартук не был предметом повседневного туалета. Он являлся элементом парадной одежды и использовался во время торжественных выездов, придворных церемоний и различных религиозных ритуалов. Аналогичное предназначение имели халаты *и* 衣 и туфли *си* 舄. Не столь однозначно обстоит дело с подвесками *хуан* 璜 (в первоначальном начертании – 黄).

Хотя большинство специалистов по древнекитайской эпиграфике и отождествляют западночжоуский термин 黄 с понятием *хуан* 璜 ("украшение в виде сегмента яшмового кольца"), справедливости ради надо все же признать, что в наиболее ранних классических источниках – "Книге преданий" и "Книге песен" – слово *хуан* в подобных контекстах не встречается; самым близким эквивалентом западночжоуского *хуан* могут считаться прямоугольные яшмовые подвески *хэн* 珩, о которых сообщается в "Ши цзин" [*Legge* 1939, vol.6:286]. Поэтому отнюдь не случайно появление иной интерпретации термина *хуан*, впервые предложенной Тан Ланем и поддержанной недавно Ло

Боцзянем. Эти двое считают общепринятое толкование ошибочным и предлагают переводить *хуан* как "пояс набедренного фартука".

В обоснование своей точки зрения они приводят следующие аргументы: предмет, именуемый *хуан,* почти всегда фигурирует в надписях на бронзе в комплекте с фартуком *фу,* что делает данный комплект типологически схожим с другим распространенным объектом дарения – "халатом с каймой" ( *и чунь* 衣純).

В последнем случае второй компонент (кайма *чунь*) не имеет самостоятельного употребления и относится к первому как часть к целому. Так же и комплект *фу-хуан,* утверждает Тан Лань, а вслед за ним и Ло Боцзянь, – это "не две разных вещи, а одна вещь".

Исходное западночжоуское начертание знака *хуан*, продолжает Ло Боцзянь, не включает в себя детерминатив "яшма" – в отличие от многих иероглифов, обозначающих в эпиграфических текстах изделия из нефрита; в оригинальном написании, использованном в надписи "Ши Цай дин", слово *хуан* снабжено смысловым детерминативом *фу*巿, что, согласно нормам китайской иероглифики, означает однородность данных предметов. Кроме того, по мнению этого исследователя, в чжоуских захоронениях пока не обнаружено нефритовых артефактов, которые можно было бы отождествить с украшением типа *хуан* [*Ло Боцзянь* 1987 (к)].

В рассуждениях Тан Ланя и Ло Боцзяня есть своя логика, однако их версия не лишена слабостей. Полное уподобление *фу-хуан* понятию *и-чунь* вряд ли обосновано, так как не известно ни одного случая, когда "кайма" не являлась дополнением к "халату".

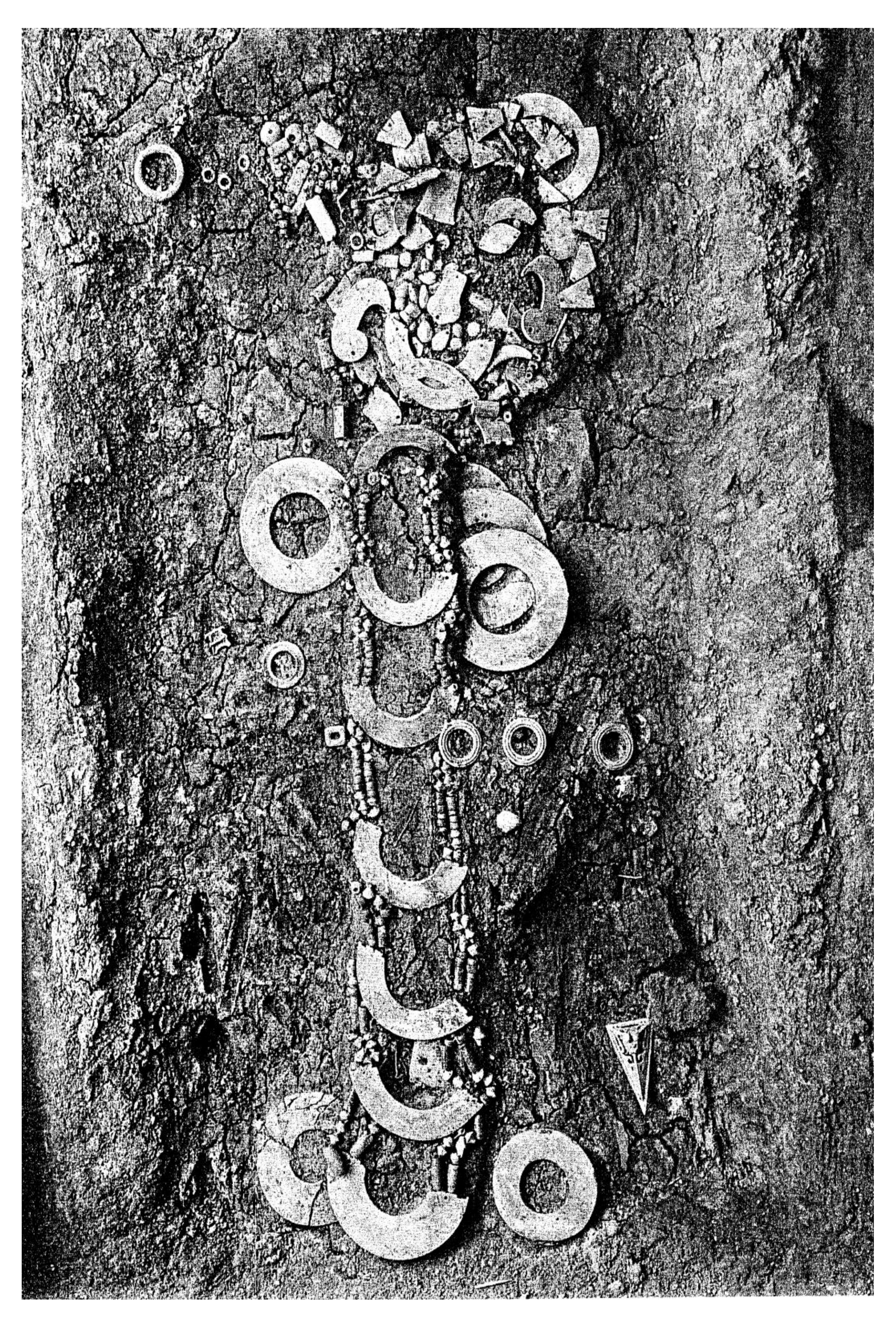
Между тем, *хуан* вполне могли дароваться отдельно от *фу*:

> В третьем месяце, в период начального благоприятствования, в день *цзя-сюй ван* находился во дворце Кан гун. Ши-бо ввел Кана, находясь по правую руку от него. *Ван* приказал: "Управляй делами ванского дома. Дарю тебе темные ***яшмовые подвески*** и уздечку". Кан отвесил поклон и осмелился отблагодарить Сына Неба за его необычайно явленную милость (№212).

Если бы предмет, обозначенный словом *хуан,* являлся всего лишь декоративным придатком к фартуку-*фу,* дарения, подобные тому, что описано в надписи "Кан дин", вряд ли были бы возможны.

К этому стоит добавить, что ещё в конце 50-х годов **в** Шанцуньлине был найден набор нефритовых украшений, которые вполне могли соответствовать объекту, обозначенному в надписях на бронзе термином *хуан.* Единичность находки до недавнего времени не позволяла сделать окончательных выводов, однако аналогичные артефакты, обнаруженные за последние годы в могильниках царств Го, Жуй и Цзинь, придает этой гипотезе большую правдоподобность.

Поэтому я склонен придерживаться традиционной интерпретации термина *хуан* несмотря на то, что она все же не является единственно возможной.



**Набор нефритовых подвесок *хуан* из погребения в Шанцуньлине**

Помимо фартуков, нефритовых подвесок, халатов и парадных туфель в эту группу входят также меховые шубы (*цю* 裘), головные уборы (*мянь* 冕), рубахи (*чэнь* 襯) и другие элементы костюма. Сюда же отнесены атрибуты, которые не поддаются идентификации, но явно принадлежат к категории одежды.



**Подвеска *хуан* из погребения в Шанцуньлине**

**Колесницы и конская упряжь**

Это самая многочисленная группа даров. К компонентам конской упряжи относятся уздечки (*ю лэ* 攸勒) – 32 пожалования, а также подпруги с металлической пряжкой (*цзинь ин* 金膺) и металлические украшения, вплетаемые в конскую гриву (*цзинь ле* 金鬣).

Кроме того, в эту же группу даров входят собственно колесницы (*чэ* 車), упоминаемые в инскрипциях в качестве объекта дарения 22 раза, и полтора десятка различных деталей их конструкции, таких как перекладина, соединяющая дышло и древко штандарта (*цзинь* 靳), верхняя рама кузова (*цзяо* 較), наконечник оси (*цзинь юн* 金甬) и т.д.

Сведения о некоторых из этих деталях колесниц можно встретить в ранних древнекитайских классических текстах, главным образом, в "Книге песен".



**Металлические детали колесниц из погребений западночжоуского времени: наконечник оси с чекой (слева); колокольчик для дышла (справа)**



**Чжоуское захоронение с колесницами**

В этом памятнике есть упоминания о семи деталях конструкции колесниц из числа пятнадцати, о которых сообщается в надписях на бронзе:

1) накидка из тигровой шкуры на переднюю часть кузова (*цянь ме* 淺幭, соответствует западночжоускому термину *ху мань* 虎幔);
2) кожаная обмотка поручня на кузове (*ко хун* 鞹鞃, аналогична западночжоускому *хун* 鞃);
3) ярмо с металлическими накладками (*цзинь э* 金厄, в надписях на бронзе – *э* 厄);
4) колчан, закрепляемый на кузове колеснице (*юй фу* 魚箙);
5) циновка, закрывающая переднюю часть кузова (*дянь фу* 簟茀, соответствует западночжоускому *дянь би* 簟弼);
6) перекладина дышла (*цо хэн* 錯衡);
7) кожаная насадка на втулке колеса (*юэ ци* 约軝).

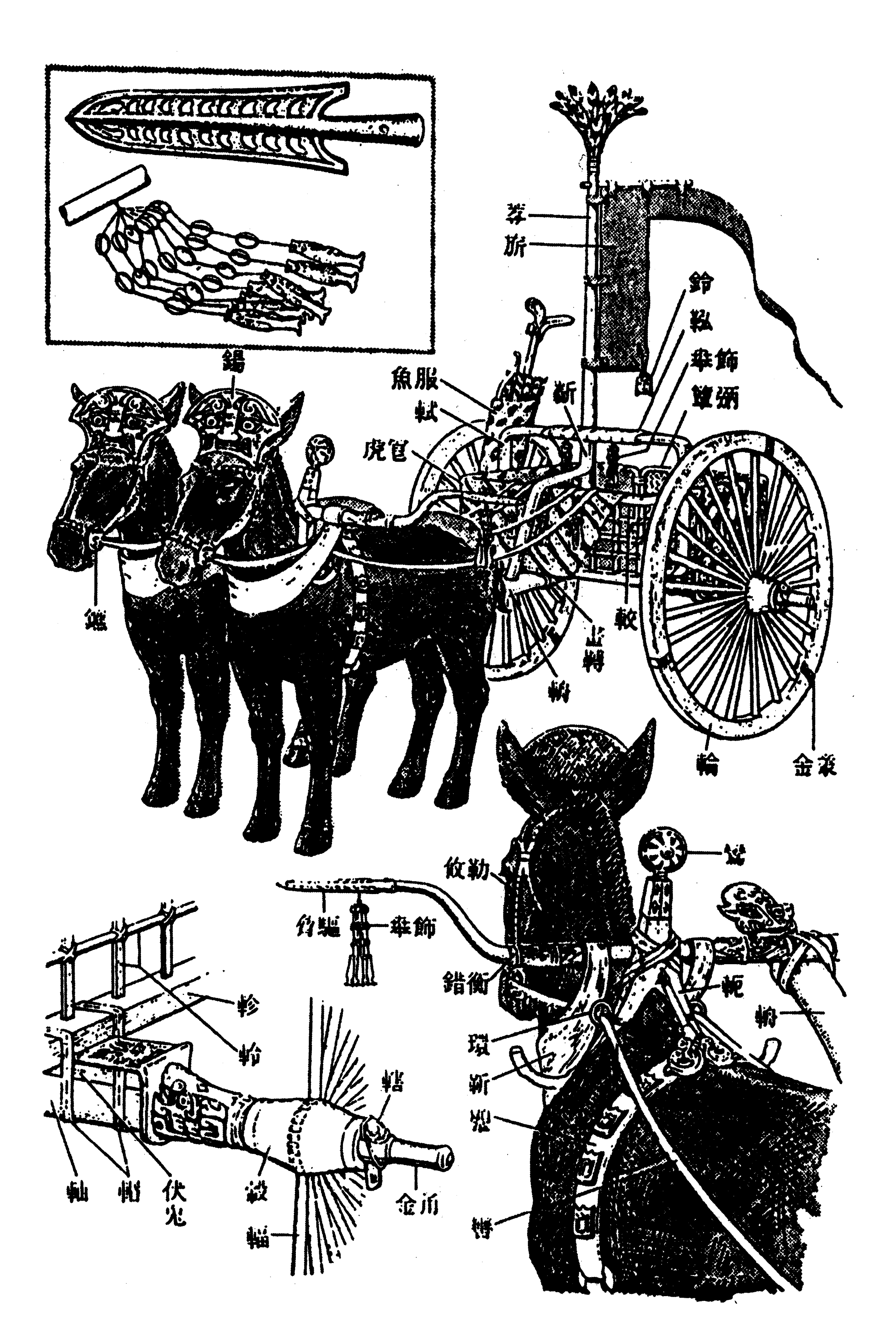
Кроме того, в нескольких местах "Ши цзин" говорится об уздечке (*ю лэ*攸勒）и подпруге с металлической пряжкой (*гоу ин* 鉤膺, аналог западночжоуского *цзинь ин* 金膺) [*Legge* 1939, vol.6: 285, 286, 548, 635].

Другие детали колесниц упоминаются только в раннечжоуских надписях на бронзе и вообще не имеют точного эквивалента в традиционной китайской иероглифике.

Например, иероглифы, имеющие значение "кожаные тяжи, соединяющие дышло с кузовом" (условный иероглифический эквивалент *фу* 縛) и "кожаные тяжи, соединяющие ось с кузовом" (условный эквивалент – *минь* 緡), записывались соответственно со смысловыми детерминативами "выделанная кожа" (*гэ* 革) и "колесница" (*чэ* 車).

В современной иероглифике такие знаки отсутствуют, а понятия *фу* и *минь* не встречаются также и в классических письменных источниках.

Их идентификация стала возможной благодаря скрупулезной работе целого ряда китайских авторов (среди которых надо особо отметить патриарха китайской археологии Ши Чжанжу), а также чрезвычайно ценному исследованию японского историка Хаяси Минао. Его фундаментальные штудии в данной области базируются прежде всего на археологических материалах, но максимально используют также письменные источники и эпиграфические свидетельства [*Хаяси* 1976 (яп)].




**Чжоуская колесница (реконструкция Хаяси Минао)**

**Штандарты**

Помимо собственно штандартов (*ци* 旗; *ци* 旂), которые составляют третью по численности категорию даров (46 пожалований), в состав западночжоуских дарений входят также бубенцы для штандартов (*луань* 鑾) и бунчуки (*мао* 旄).

**Музыкальные инструменты**

Эта самая небольшая по числу пожалований группа даров включает бронзовые колокола (*чжун* 鍾), литофоны (*цин* 磬) и барабаны (*гу* 鼓).

**Прочее**

Здесь собраны дары, не вошедшие в другие группы и в силу малочисленности своих упоминаний не играющие заметной роли в системе раннечжоуских дарений: шелк (*сы* 絲; *бо* 帛), киноварь (*дань* 丹), соль (*лу* 鹵) и другие.

Когда мы анализируем статистику пожалований по отдельным периодам Инь-Чжоу, то выясняется, что исторически состав дарений претерпел значительные изменения и что частота упоминаний различных даров заметно варьирует в иньских и раннечжоуских надписях (табл.18).

Иньские дары (период I, согласно моей периодизации надписей на бронзе) отличаются от западночжоуских своим однообразием. По сути дела, их ассортимент ограничивается раковинами, на долю которых приходится 56 дарений, или более 90% от общего числа всех иньских пожалований. Из остальных групп даров в надписях периода I представлены, да и то весьма незначительно, лишь нефритовые изделия, лошади и зависимое население (соответственно 3, 2 и 1 пожалование).

Начало Западного Чжоу (период II) принесло существенное расширение качественного состава дарений: к четырем вышеупомянутым группам даров прибавились металл, оружие, жертвенные животные, одежда, вино, ритуальные сосуды, земля, колесницы и штандарты. При этом общее количество пожалованных даров увеличилось по сравнению с иньским периодом почти троекратно, что говорит о возрастании интенсивности пожалований после чжоуского завоевания. Вместе с тем в начале Западного Чжоу прослеживается и известная преемственность иньской традиции: частота пожалований раковин каури почти не изменилась, и они по-прежнему составляют самую многочисленную группу даров.

Статистические подсчеты пожалований, представленных в эпи-

графике Западного Чжоу в целом, позволяет выявить ряд закономерностей. Так, обнаруживается, что дары, относящиеся к группам "Оружие", "Нефритовые изделия", "Земля" и "Вино", довольно равномерно представлены во всех трех периодах Западного Чжоу (табл.19). А вот частота упоминаний других объектов дарений резко колеблется, как в сторону уменьшения ("Раковины", "Зависимое население", "Металл", "Ритуальные сосуды"), так и в сторону роста ("Одежда", "Колесницы и упряжь", "Штандарты", "Музыкальные инструменты"). Что касается даров группы "Животные", то они распадаются, как было сказано выше, на две категории – лошадей и всех прочих животных. Интенсивность дарения лошадей остается почти неизменной на протяжении всей эпохи Западного Чжоу. Напротив, пожалования других животных, предназначенных для жертвоприношений, более характерны для периода II .

Таким образом, весьма отчетливо видна грань между началом западночжоуской династии, с одной стороны, и ее серединой и концом, – с другой. Культурно-историческое своеобразие периода II определяют дарения раковин, зависимого населения, металла, бронзовых ритуальных сосудов и жертвенных животных. В последующую эпоху их роль либо уменьшается, либо они вообще перестают упоминаться в надписях на бронзе. Например, раковины каури, некогда самый популярный объект пожалований, в периоде IV полностью исчезают из перечня даров. То же происходит с ритуальными сосудами и животными, предназначенными для закланий. В этом есть своя логика: сосуды, животные, а также металл связаны функциональным родством; все они имеют отношение к жертвенному инвентарю[18]. Поэтому сходство исторической динамики их пожалований едва ли является случайной.

Начиная с середины Западного Чжоу приоритет переходит к дарениям церемониальной одежды, штандартов, колесниц и конской упряжи. На их долю приходится 65% от общего числа даров в периоде III и более 70% в периоде IV. Пожалования музыкальных инструментов, главными из которых являются ритуальные бронзовые колокола (*чжун* 鍾), гораздо более редки, однако их тоже следует признать специфическим явлением этой исторической эпохи. Из археологических источников известно, что первые колокола такого типа появляются в древнем Китае начиная с периода правления Гун-вана или И-вана (懿

[18] Как уже отмечалось, металл, которым одаривали чжоусцев правители и сановники, использовался главным образом для отливки жертвенных сосудов. Однако в отдельных случаях пожалованная бронза могла применяться для изготовления боевого оружия и оснастки колесниц. Этим вероятно объясняется менее резкое – по сравнению с пожалованиями сосудов и животных – уменьшение дарений металла в середине и конце Западного Чжоу.

王), а по-настоящему широкое распространение они получают только в конце западночжоуской династии [*Инь Чжоу* 1984, т.1 (к)]. Сравнительная статистика дарений колоколов в надписях на бронзе подтверждает эту тенденцию.

Некоторые категории даров упоминаются в эпиграфических текстах в сочетании с числительными, которыми указывается на количество жалуемых объектов данного вида – например, *бэй эр ши пэн* 貝二十朋 ("двадцать связок раковин"), *дин и* 鼎一("один сосуд *дин*"), *чэнь ши цзя*臣十家 ("десять семей *чэнь*"), *тянь сань ши тянь* 田三十田 ("тридцать полей") и т. д.

Но есть дары другого типа. Им свойственно то, что можно назвать ***качественной определенностью***. Они, как правило, не оформляются числительными, зато почти всегда сочетаются с определениями, обозначающими тот или иной их признак. К примеру, фартук лишь в трех дарениях из 56 указан без качественного определения. Во всех остальных случаях обозначен цвет этого компонента церемониальной одежды, в частности, красный (*чи* 赤), багровый (*чжу* 朱), белый (*шу* 叔) или коричневый[19]. Дары этого типа могут сочетаться в надписях на бронзе как с несколькими, так и только с одним определением. Так, туфли (*си* 舄) жаловались только красного цвета.

Наибольшее разнообразие цветовых типов свойственно яшмовым подвескам; они встречаются в эпиграфических текстах в семи различных вариантах. Халаты упоминаются исключительно черного цвета, но при этом выделяются три их разновидности – "черные халаты с драконами" (*сюань гунь и* 玄衮衣), "черные халаты с узорчатой каймой" (*сюань и чжи чунь* 玄衣黹純 и "тканые черные халаты" (*чжи сюань и* 織玄衣).

О том, что в чжоуском обществе существовали правила, регламентирующие ношение "цветных одежд" (*цай фу* 采服), известно из классических канонов. Например, в "Цзо чжуань" говорится о "девяти видах декоративных узоров и шести красках" (*цзю вэнь лю цай* 九紋六采) использовавшихся при оформлении церемониальной одежды "пяти цветов" (*у сэ* 五色) [*Legge* 1939, vol.7:704]. "Шу цзин" трактует эту тему несколько иначе, говоря не о девяти, а о двенадцати видах символических изображений – солнца, луны, звезд, горы, дракона, насекомых, ритуального сосуда, водорослей, огня, зерен риса, парных секир (*фу* 黼), узора из черных и синих линий (*фу* 黻), а также о "пяти красках, воплощающихся в пять цветов" официальной одежды [*Legge*

[19] Иероглиф, которым в надписях на бронзе обозначается данное понятие, в традиционной китайской иероглифике отсутствует, и его толкование является предположительным.

1939, vol.3:80]. Замечу, впрочем, что упомянутый пассаж содержится в главе, которая относится к так называемой "древней" версии "Шу цзин". Подлинность этой версии "Книги преданий" оспаривается в современной синологии[20].

Древнейшие классические тексты, каковыми являются ранние слои "Ши цзин" и "Шу цзин", умалчивают о системе "узоров и цветов", существовавшей в обществе Западного Чжоу. Но в них описываются отдельные виды чжоуских церемониальных одеяний, сопоставимые с теми, о которых говорится в надписях на бронзе.

Наиболее информативна в этом отношении "Книга песен". В ней упоминается о пожаловании "черного халата с драконами и вышивкой в виде парных секир" (*сюань гунь цзи фу* 玄滾及黼) [*Legge* 1939, vol.6:402], а также названы две разновидности фартуков *фу*: красный и багровый. Красный фартук указан дважды, причем один раз – вместе с золотистыми туфлями (*цзинь си* 金舄) [*Legge* 1939, vol.6: 289,402]; багровый – также дважды, в том числе в сочетании с зелеными яшмовыми подвесками (*цун хэн* 葱珩) [*Legge* 1939, vol.6:286, 306]. Подвески такого же типа входят в состав дарений, описанных в надписях "Фань Шэн гуй" (№338) и "Мао-гун дин" (№324). Таким образом, четыре атрибута из указанных пяти – черный халат с драконами и секирами, красный и багровый фартуки, зеленые яшмовые подвески – находят аналоги в западночжоуской эпиграфике.

Подобная "качественная определенность" присуща не только дарам группы "Одежда". К этой же категории относятся колесницы и конская упряжь, штандарты, оружие. Например, луки и стрелы дарились трех видов – обычные боевые, черные (*лу гун* 旅弓; *лу ши* 旅矢) и красные (*тун гун* 彤弓; *тун ши* 彤矢). Все эти типы представлены в ранних частях "Шу цзин" и "Ши цзин", а также в классических сочинениях более позднего времени.

Гораздо более проблематична идентификация западночжоуского клевца, обозначенного в надписях на бронзе сложным термином *гэ дяо цзи мянь би тун ша* 戈琱戟綿必彤沙[21]. В классических источниках это понятие не употребляется; отдаленным его аналогом может быть признан разве что "клевец, украшенный резьбой" (*дяо гэ* 琱戈 [*Коку го* 1975:438 (яп)]. Не исключено, что речь здесь вообще идет не об одном, а о нескольких видах боевого оружия, однако наиболее предпочтительным представляется толкование Го Можо, который переводил данный

[20] Подлинной признается "современная" версия (*цзинь вэнь* 今文), состоящая, в отличие от "древней" версии (*гу вэнь* 古文), не из 50, а из 28 глав.

[21] *Цзи* 戟 и *мянь* 綿 – условные графические эквиваленты; западночжоуские знаки, которым они соответствуют, в традиционной иероглифике отсутствуют.

термин как "клевец с резным лезвием, обтянутым шелком древком и красной кистью" [*Го Можо* 1961:171(к)].

Штандарты представлены в надписях на бронзе четырьмя основными разновидностями. Это – "багровый штандарт с двумя колокольцами" (*чжу ци эр лин* 朱旗二鈴 ), "штандарт с бубенцами" (*луань ци* 鑾旗), "штандарт *у жи* с бубенцами" (*луань ци у жи* 鑾旗五日) и "штандарт *сы жи"* (*ци сы жи* 旗四日). Хотя ни один из перечисленных типов не имеет точных аналогов в классической письменной традиции, из последней известно, что штандарты-*ци* являлись официальными инсигниями чжоуской знати.

Спорной является интерпретация иероглифов *у жи* (букв.: "пять солнц") и *сы жи* ("четыре солнца"), которые входят в обозначение двух последних типов чжоуских штандартов. Возможный ключ к их толкованию дает "Цзо чжуань". В этом памятнике есть место, где описываются внешние атрибуты благородного мужа. Помимо всего прочего, к таковым отнесены "знамена, на которых изображены небесные светила трех видов" (т.е. солнце, луна и звезды) [*Legge* 1939, vol.7: 38][22]. Вполне вероятно, что слова *у жи* и *сы жи* как раз и указывали на солярную символику штандартов, даровавшихся чжоусцам *ванами* и *чжухоу*.

Дары, для которых характерен изменяющийся количественный состав, преобладают в иньское и раннезападночжоуское время (раковины, зависимое население, металл, ритуальные сосуды, животные, а также земля и нефритовые украшения). Напротив, "качественная определенность" главным образом свойственна дарам, доминирующим в середине и конце Западного Чжоу – церемониальной одежде, колесницам и упряжи, штандартам, оружию (табл.20).

Разграничение между периодами II и III-IУ проявляется еще в одном аспекте. В большинстве текстов начала Западного Чжоу говорится о дарении ограниченного числа видов даров: в 68% пожалований периода II реципиент получает от дарителя что-либо одно – например, раковины или металл. Разовые пожалования двух-трех видов даров составляют в этот период 26% от общего числа, а дарения четырех и более видов – всего 6%. Преобладание одинарных пожалований является очевидным пережитком иньской традиции: в периоде I на долю таковых приходится более девяти десятых всех дарений (табл.21).

В середине и особенно в конце Западного Чжоу ситуация меняется. Число одинарных дарений резко уменьшается (43% в периоде III

[22] Отдельные упоминания о том, что на чжоуских штандартах изображались солнце, луна и зодиакальные созвездия, содержатся также в "Ли цзи" и "Чжоу ли".

и 11% периоде IV), а удельный вес многосоставных пожалований (4 и более видов даров) – возрастает: 24% и 47% соответственно.

Своеобразный рекорд принадлежит известной инскрипции на сосуде "Мао-гун дин" (№324). В ней описываются ванские дары высокопоставленному сановнику Мао-гуну, перечень которых включает в себя 29 различных объектов. Столь значительное расширение состава пожалований в периодах III-IУ указывает на принципиально новый характер дарений середины и конца Западного Чжоу. Они, в отличие от ранних пожалований, явно характеризуются системностью и наличием внутренней взаимосвязи между компонентами, составляющими объект дарения. Говоря иначе, дары такого типа выступают не сами по себе, но как элементы определенного набора.

Наборный характер даров середины и конца Западного Чжоу отчётливо прослеживается на примере группы "Колесницы и конская упряжь" (табл.22). Конструкционные детали колесниц тяготели к "наборности" уже в силу своей технической специфики: в самом деле, пожалование одной "перекладины дышла" или "обмотки поручня кузова" едва ли имело смысл.

Сходная тенденция к наборному характеру дарений была свойственна дарам групп "Одежда", "Штандарты" и "Оружие". Так, самым распространенным набором в пожалованиях периодов III-IV являлся комплект *фу* 市 – *хуан* 璜 (фартук и яшмовые подвески).

Он встречается в надписях 36 раз, причем почти всегда – в комбинации с другими видами официальной одежды, а также штандартами, оружием и колесницами. Кстати, именно взаимодополняемость *фу* и *хуан* дает нам основание отнести яшмовые подвески к группе даров "Одежда", а не к категории "Нефритовые изделия", как следовало бы сделать по чисто формальным соображениям."Наборные" дарения одежды, колесниц, штандартов и оружия, столь типичные для середины и конца Западного Чжоу, в начале западночжоуской династии представлены лишь единичными примерами.

Сочетаемость даров в остальных пожалованиях периода II носит, по всей видимости, произвольный характер, как, например, в случае с раковинами и киноварью или же металлом и слугами. Известное исключение составляют несколько дарений, в состав которых включены металл, вино и животные, которых должны были принести в жертву. Очевидно, что в этих надписях мы имеем дело с наборами даров, предназначенных для совместного использования в ритуале жертвоприношения. Нечто подобное дарениям этих специальных "жертвенных наборов" представляли собой, как представляется, пожалования раковин и вина.

Упоминания вина (*чан* 鬯)[23] в надписях на бронзе вообще весьма показательны, поскольку позволяют лучше уяснить специфику даров периода II и периодов Ш-IУ.

Если исходить из формально-статистических показателей, пожалования вина в начале Западного Чжоу мало чем отличаются от винных дарений середины – конца западночжоуской династии (табл.18). Но вот сравнительный анализ их контекстов демонстрирует существенное различие между ними.

В инскрипциях периода II вино жалуется, как правило, в сочетании с металлом и жертвенными животными, либо вместе с раковинами. При этом количество подаренного вина не регламентируется.

В надписях периодов III-IV дарение такого типа отмечено только однажды. Во всех прочих случаях вино входит в состав регулярных наборов одежды, колесниц, штандартов и оружия, причем оно всегда открывает перечень даров. Неизменно всякий раз и количество пожалованного реципиенту вина – "один кувшин" :

> *Ван* приказал *иньши** огласить Яо указ: "<...> Дарю тебе кувшин вина, черный халат с драконами, красный фартук, темные яшмовые подвески, красные туфли, уздечку, штандарт с бубенцами. Воспользуйся [дарами] на поприще служения". Яо отвесил земной поклон и вознес хвалу необычайно явленному милостивому повелению Сына Неба (№384).

По сравнению с предшествующей исторической эпохой принципиальное предназначение вина-*чан* вряд ли радикально изменилось. Однако очевидно, что конкретный ритуал его дарения и церемониального использования подвергся в середине Западного Чжоу определенной трансформации.

### *Термины дарений*

Этнолингвистический анализ терминов дарения в языках различных народов мира является важной составной частью исследования института дарообмена в традиционных обществах. Известна специальная работа Э. Бенвениста, в которой тот предпринимает весьма продуктивную попытку интерпретации исходного индоевропейского корня **t'oh* ("дарить").

Особенностью этого древнейшего корня является наличие у его производных противоположных значений "давать" и "брать" (первое превалирует в большинстве индоевропейских языков, в том числе в славянских; второе преобладает в анатолийских).

---

[23] В инь-чжоуской эпиграфике используется и другой термин, обозначающий "вино", – *цзю* 酒. Однако в состав даров вино-*цзю* не входит.



**Вяч. В. Иванов**

По мнению Бенвениста, это подтверждает сформулированное Моссом толкование феномена дара как взаимного обмена. Согласно предположению французского лингвиста, выбор одного из двух конверсных значений корня **t'oh* определялся в индоевропейском языке синтаксическим контекстом [*Benveniste* 1966].

Вяч. В. Иванов нашел новое подтверждение данной гипотезы в не замеченном Бенвенистом контексте, где противопоставление значений "давать" и "брать" нейтрализуется (напр. латинское *datur* "дано", "дается" или древнерусское *датися).* В дополнение к этому, Иванов реконструировал также исходное семантическое поле славянских слов, обозначающих дар и обмен, и пришел к выводу об их смысловой связи с такими социально и культурно значимыми понятиями, как "мир", "жир" (т.е. "богатство") и "пир".

Тем самым были подтверждены высказывавшиеся многими этнологами и историками суждения о реципрокной природе дара, исторически существовавшего как система взаимных услуг и обязательств (идея взаимности, "договорности" выражена в общеславянской основе **mirъ*), а также о близости обмена дарами и пира – социального феномена, игравшего весьма важную роль в первобытных и архаических культурах, в частности, у древних германцев и славян [*Гуревич* 1970; *Липец* 1969].

Вячеслав Всеволодович Иванов показал также взаимосвязь между индоевропейскими терминами дарения и лексемами, обозначающими божество; в ней отражается древнейшее представление о боге как, с одной стороны, дарителе благ, а, с другой, – как "госте", получающем дары [*Иванов Вяч.В.* 1975].

В иньских и западночжоуских эпиграфических источниках при описании актов пожалования применяются 13 различных терминов дарения. Эти термины далеко не равноценны: одни встречаются в надписях регулярно, другие – составляющие большинство – всего в одном-двух случаях.

Как наиболее характерное и употребительное на общем фоне выделяется слово *цы* 賜; посредством его в надписях обозначены почти три четверти всех пожалований (237 упоминаний).

Довольно типичен термин *шан* 賞, который зафиксирован на той же позиции, что и *цы*, 53 раза.

Группу менее употребительных терминов составляют иероглифы *бинь* 賓, *мин* 命 / *лин* 令[24] и *сю* 休; остальные встречаются еще реже (табл.23).

Но помимо терминов дарения в собственном значении этого слова, в инь-чжоуской эпиграфике наличествует целый ряд родственных им понятий, которые связаны со сферой церемониального дарообмена в целом. Эти категории, обозначающие различные способы ритуальной коммуникации, образуют единое семантическое поле с терминами дарения в узком смысле слова и поэтому также заслуживают лексического разбора. К таким культурно значимым категориям относятся, в частности, понятия *шоу* 受, *сянь* 獻 и *сян* 享.

Семантический анализ терминов дарения требует учета всех первоначальных контекстов, в которых они встречаются, – как в инскрипциях на бронзовых сосудах, так и в надписях на гадательных костях. Особую ценность в данном отношении представляют собой гадательные надписи эпохи Инь, более многочисленные, чем иньские надписи на бронзе, и содержащие богатый сравнительный материал.

Термин *шоу* 受 встречается в надписях на гадательных костях в ситуациях двоякого рода:

> Пошлет (*шоу*) нам урожай Верховный владыка? [*Сима* 1967: 195-1 (яп)].
>
> Получат (*шоу*) урожай восточные земли? (там же).

Из приведенных примеров явствует, что слово *шоу* имеет в гадательных надписях два противоположных значения – "давать" и "брать". Они сохраняются и в более поздних эпиграфических источниках.

Выбор одного из этих значений определялся в древнекитайском языке конкретным лингвистическим контекстом – примерно так же, как и в случае с древним индоевропейским корнем **t'oh* и его производными. Такому словоупотреблению соответствует и графическая структура иньского знака *шоу* Он представляет собой схематическое изображение лодки, передаваемой из рук в руки, что выражает идею вручения и получения.

Соответственно, знак *цзян* 降, который в своём первоначальном начертании символически изображает две ноги, спускающиеся вниз по холму, встречается в схожих контекстах:



**Иньские иероглифы *шоу* (а) и *цзян* (б)**

[24] В Инь и раннем Чжоу иероглифы *лин* 令 и *мин* 命 использовались для обозначения одного и того же понятия.

Ниспошлет ли (*цзян*) нам засуху Верховный владыка? [*Сима* 1967:157-2 (яп)].

Однако особенностью *цзян* является более ярко выраженная коннотация "нисхождения", или "ниспускания":

Ниспустит ли (*цзян*) это облако дождь? [*Сима* 1967:178-4 (яп)].

Сопоставление наиболее типичных лингвистических контекстов, в которых используются термины *цзян* 降 и *цы* 賜, указывает на семантическую близость или даже идентичность этих слов. В западночжоуских надписях на бронзе *цзян* встречается в таких фразах, как, например:

Прежние *ваны* в строгом величии находятся слева и справа от [Небесного] владыки <...> [и] ниспосылают (*цзян*) счастье без конца (№380).

В похожем контексте мы находим и термин *цы*:

Небо одаривает (*цы*) <...> счастьем (№422).

В обоих случаях глагол употреблен в значении, выражающем некое действие, совершаемое "верхами" по отношению к "низам". Можно предположить, что и в других ситуациях слово *цы* сохраняет этот основной смысл "ниспосылания", передающий идею "вертикальной" коммуникации.

При этом *цы*, подобно *шоу*, в различных контекстах могло означать "дарить" и "быть одаренным"; в данном отношении оно также вписывается в универсальную семантическую структуру, описанную Бенвенистом и Вяч. В. Ивановым на примере индоевропейских языков.

В то же время первоначальная семантика слова *цы* оставалась до сих пор не вполне очевидной. Дело в том, что написание этого знака, принятое в классических древнекитайских источниках (со смысловыми детерминативами "раковина" или "металл"[25]) не является исходным. Впервые оно появилось лишь в эпоху Чжаньго. В иньское и западночжоуское время данное понятие обозначалось иероглифом, в котором отсутствовал смысловой детерминатив и который был тождествен современному иероглифу *и* 易 ("изменяться").

При этом его исходное, первоначальное графическое изображение – как в иньской, так и в западночжоуской эпиграфике – само по себе интерпретации не поддается.

Ключ к пониманию семантики *цы* можно найти в двух коротких инскрипциях на бронзе, относящихся к самому началу Западного Чжоу.

[25] В отличие от *цы* 賜, знак 錫 имеет чтение *си*.

Это – тексты на сосудах "Дэ дин (1)" (№77) и "Дэ дин (2)" (№78). В обоих имеется практически одинаковая запись:

> *Ван* одарил Дэ двадцатью связками раковин, [и Дэ] изготовил драгоценный жертвенный сосуд.

Единственное существенное различие между двумя надписями заключается в том, что в них употреблены разные термины дарения, имеющие, впрочем, омонимичное звучание *и*: в "Дэ дин (2)" *и* 易, в "Дэ дин (1)" *и* 益.

Последний термин использован в качестве слова, обозначающего дарение, еще в одной надписи – на сосуде "Шу Дэ гуй" (№169), хотя и в ином графическом варианте (см. знак "в" в таблице на с.132).

Не сложно убедиться, что графема *и* 易 (знак "а") представляет собой что-то вроде упрощенного написания, восходящего к начертанию *и* 益 в варианте "Дэ дин (1)".





**Надписи на сосудах "Дэ дин 1" (слева) и "Дэ дин 2" (справа)**

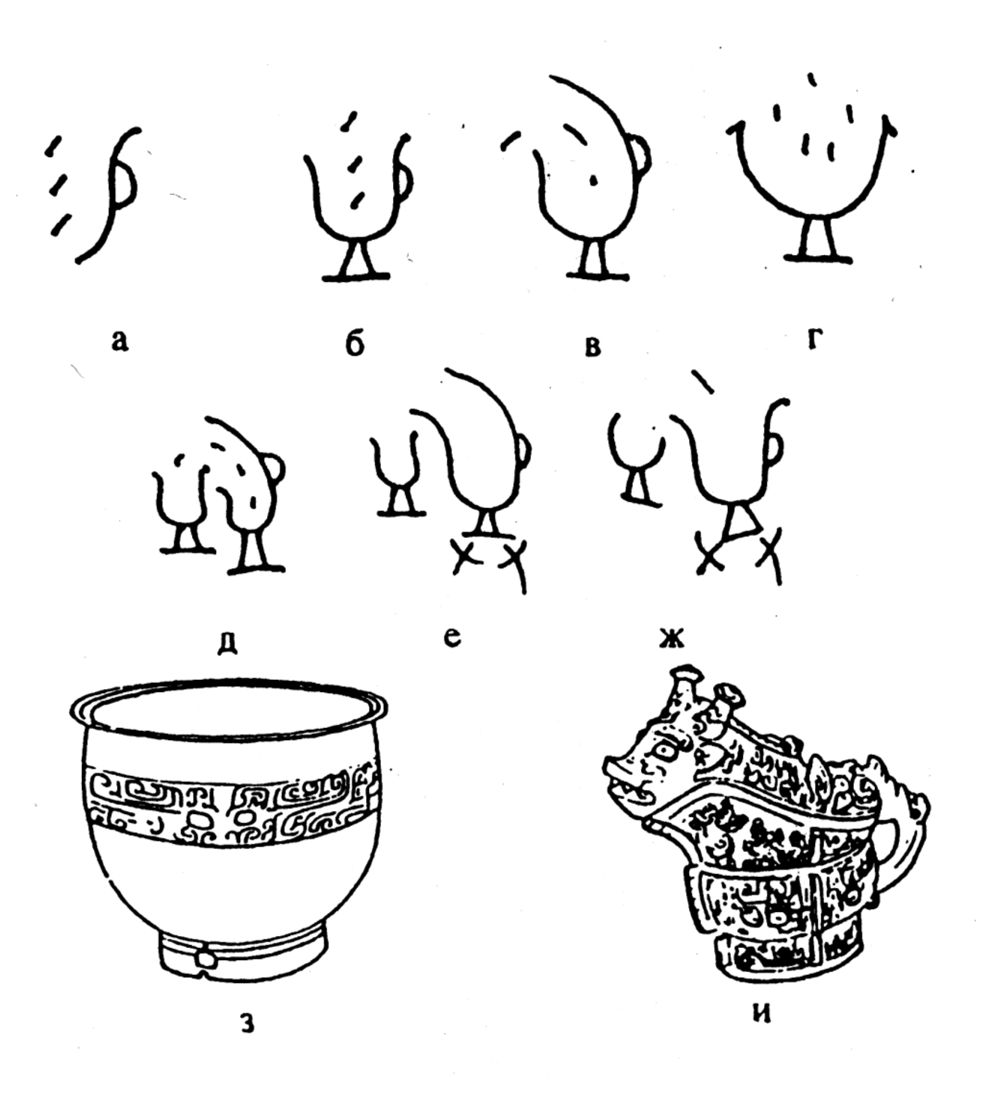
Что же касается самого знака *и* 益, то он изображает ритуальный сосуд на поддоне и с ручкой, в котором находится некая переливающаяся через край жидкость, символически обозначенная несколькими косыми штрихами.

В иньских гадательных надписях иероглиф *и*易 встречается в той же "сокращенной" графической версии, что и на позднеиньской и раннечжоуской ритуальной бронзе. При этом он используется в нескольких значениях, одно из которых по всей видимости соответствует западночжоускому термину дарения *цы:*

> В день *гэн-сюй* гадали: подарить (*цы*) много женщин и связки раковин? [*Сима* 1967:133-4 (яп.)].

Есть ли в *цзягувэнь* аналог чжоуского иероглифа *и*?

Некоторые исследователи усматривают его в иньском знаке "г" на нижеприведенном рисунке. Такой точки зрения придерживается, например, А. А. Серкина, которая склонна интерпретировать данный иньский иероглиф как "композицию жертвенного сосуда и капель крови жертвенного животного" [*Серкина* 1982:190].




**Знаки обозначающие понятие "дарение"
и формы некоторых сосудов иньского времени**

По этому поводу необходимо заметить, что вообще в иньской эпиграфике изображались не абстрактные ритуальные сосуды, но, напротив, сосуды конкретные, точно соответствующие своим реальным прототипам. Между тем, объект, изображаемый знаком "г", – не что иное, как *гуй*, жертвенный сосуд для зерна (рисунок "з"). Для кровавых закланий он использоваться не мог. Точки внутри сосуда – не "капли крови", а зерна проса. Кроме того, легко убедиться в том, что иероглиф "г" и иньско-чжоуский знак *и*易 ("а") в графическом отношении не имеют между собой ничего общего.

Знаков, тождественных раннечжоускому *и*易, в надписях на гадательных костях не обнаружено. Однако в *цзягувэнь* можно встретить три иероглифа, в составе которых одна из модификаций чжоуского *и* выступает в качестве составного компонента.

Первый знак ("д") изображает два ритуальных сосуда; при этом правый, имеющий поддон и ручку, представляет собой почти точную копию сосуда, изображаемого знаком "в". Из этого сосуда в другой переливается уже знакомая нам субстанция, обозначенная несколькими штрихами.

Во втором знаке ("е") отчетливо видны те же два сосуда, причем правый, больший по размеру и поддерживаемый снизу двумя руками, наклоняется над левым. Сосуд на поддоне с ручкой весьма напоминает своей формой *гун* 觥, иньский ритуальный сосуд для вина (рисунок "и").

Оба эти иньских знака, графическая форма которых может быть истолкована как "излияние из большого жертвенного сосуда в малый", употребляются в надписях на гадательных костях для обозначения одного из способов жертвоприношения. Есть основания полагать, что они представляют собой разнопись все того же иероглифа *и* 益. Одно из его производных значений – "разливаться", "переходить предел" – в классическом древнекитайском языке стало записываться знаком *и* 溢.

Важное связующее звено между иньскими идеограммами *и* 益, с одной стороны, и западночжоускими терминами *цы* 賜 и *и* 益, с другой, обнаруживается надписи на сосуде "Ши Сан цзунь". Судя по палеографическим особенностям инскрипции, она была сделана в самом начале Западного Чжоу. Текст ее краток:

> Ши Сан изготовил драгоценный жертвенный сосуд для [предка] Дин-гуна, [при помощи которого] внуки и дети будут вечно одариваться (№162).

Заключительная часть надписи "Ши Сан цзунь" (*цзы сунь ци юн и* 子孫其永益) завершается знаком "ж" (в приведенной выше таблице),

который практически совпадает по написанию с иньской идеограммой "излияние из большого сосуда в малый" ("е"), а в семантическом отношении, судя по контексту надписи, вполне точно соответствует раннечжоускому *цы* 賜.

И мы вправе высказать предположение, что первоначальное семантическое поле термина *цы* было тесно связано с этим архаическим понятием.

В чжоускую эпоху термин *цы*, вероятно, постепенно утрачивал непосредственную связь с первоначальной семантикой данного слова, становясь более абстрактным и указывающим на "излияние" вообще – щедрое, "переливающееся через край" дарение, коммуникацию между "большими" и "малыми", "верхами" и "низами". В этой связи вполне возможно, что графический вариант западночжоуского *и* 益 ("в"), является более архаичным, чем вариант "б", который не столь реалистичен и в котором ритуальный винный сосуд *гун* угадывается уже с трудом.

Вместе с тем, было бы упрощением считать понятие *цы* простым производным от иньской идеограммы со значением "излияние из большого сосуда в малый". И вряд ли прав Го Можо, который в свое время усмотрел в раннечжоуских знаках 益 и 易 (賜), фигурирующих в надписях "Дэ дин 1" и "Дэ дин 2", наглядный пример перехода в эпоху Западного Чжоу от сложного написания иероглифов к сокращенному[26].

Нельзя упускать из виду, что термин дарения *цы* встречается уже в самых ранних иньских гадательных надписях в "сокращенном" графическом варианте, сходном с раннечжоуским начертанием этого иероглифа. Он, таким образом, длительное время сосуществовал с идеограммой, обозначающей "излияние из большого сосуда в малый", и его семантические корреляции с этой последней, видимо, носили более сложный двусторонний характер.

Очевидно только одно: в начале Западного Чжоу произошло окончательное и полное совмещение двух понятий, причем архаический знак "излияние из сосуда в сосуд" исчез из обихода, как бы растворившись в понятии *цы*.

---

[26] Эта статья [*Го Можо* 1959 (к)] имела отчетливо выраженную политическую подоплеку. Некоторые китайские ученые были против начавшейся по инициативе Мао Цзэдуна реформы китайской письменности, хотя и не решались открыто говорить об этом. Высказать вслух несогласие с указанием свыше осмелился Чэнь Мэнцзя, который вскоре поплатился за свое вольнодумство. Что до Го Можо, то он всегда был на стороне тех, кто в данный момент воплощал волю партии. Публикация статьи о переходе на сокращенные начертания иероглифов, якобы имевшем место в западночжоуское время, должна была служить зримым свидетельством поддержки идей любимого вождя.

Основным синонимом *цы* является термин *шан* 賞. В использовании этих двух понятий в надписях на бронзе прослеживается определенная хронологическая тенденция.

Она заключается в том, что в иньских *цзиньвэнь* термин *шан* почти столь же употребителен, как и *цы:* он применен в 26 текстах, тогда как *цы* – в 38.

В начале Западного Чжоу категория *шан* используется все еще сравнительно часто – приблизительно в 20% надписей о дарениях. Но затем она практически исчезает из обихода: всего четыре упоминания в текстах середины и конца Западного Чжоу.

Таким образом, если *цы* является универсальным термином дарения в эпиграфике Инь-Чжоу, то употребление *шан* характерно лишь для иньских и ранних западночжоуских надписей.

Контексты не позволяют установить четкую понятийную дифференциацию между *цы* и *шан.* Возможно, в их семантике и не было сколько-нибудь существенной разницы. И все же можно указать на некоторые смысловые нюансы, отличающие эти две категории.

В иньских и ранних западночжоуских инскрипциях термины *цы* и *шан* равным образом используются в ситуациях, когда в роли доноров выступают *ваны*, либо дарители рангом ниже.

Но как уже отмечалось, в надписях на бронзе есть несколько примеров, когда в качестве донора последовательно выступают два лица, причем первоначальный реципиент затем сам превращается в дарителя. По крайней мере в четырех таких надписях субъектом действия, обозначенного термином *шан,* является лицо, обладающее более высоким общественным положением, а именно *ван*, тогда как *цы* указывает на дарение человека, который стоит ниже на иерархической социальной лестнице:

> В день *и-хай цзы* даровал (*цы*) *сяоцзы* И раковины [из числа] пожалованных (*шан*) *ваном* (№112).

В то же время нет ни одного случая, когда понятие *шан* в подобной ситуации было бы отнесено к менее знатному донору. Поэтому не исключено, что в языке иньской и раннезападночжоуской эпиграфики категория *шан* имела более "сильный", по сравнению с *цы,* смысл, и мы имеем дело со своеобразной терминологической иерархией, отражающей социальное деление древнекитайского общества.

Объединяет же понятия *цы* и *шан* (как, впрочем, и все остальные рассмотренные термины) то, что обе эти категории используются для обозначения вертикального типа социальной коммуникации: это – "нисхождение" даров по ступеням ранговой иерархии, выявляющее

глубину социума.

Точно такую же семантическую нагрузку несут понятия *сю* 休 и *лин* 令 (*мин* 命), которые можно перевести соответственно как "милостиво одарить" и "повелением пожаловать":

> Шао-гун милостиво одарил (*сю*) *сяочэнь** Цзюя пятью связками раковин (№116).

> В восьмом месяце, в период начального благоприятствования, в день *гэн-инь ван* повелением пожаловал (*лин*) Луаню набедренный фартук и штандарт (№89).

В качестве непосредственных терминов дарения *лин / мин* и *сю* используются не столь уж часто, особенно если сравнить их с употреблением *цы* или *шан*: на их долю приходится менее десятка упоминаний.

Однако, как мы убедимся впоследствии, категории "милость" (*сю*) и "повеление" (*мин*) сами по себе играют принципиально важную роль в понятийной системе западночжоуской идеологии.

Весьма существенным представляется поэтому самый факт семантической близости терминов *сю* и *лин / мин*, с одной стороны, и *цы*, с другой. На такую близость указывают выявленные случаи параллельного словоупотребления данных терминов в инскрипциях, как, например:

> Мэн Шэнфу оказал милость Мэн Дину – пожаловал ему десять связок раковин (*мэн шэн фу сю юй мэн дин цы бэй ши пэн* 孟生父休于孟鼎賜貝十朋) (№99).

Термин *сянь* 獻, также как и *цы*, *цзян*, *шан*, *сю* и *мин*, используется для обозначения вертикального типа коммуникации, однако, в отличие от них, указывает на действие, совершаемое "снизу вверх". *Сянь* – это "подношение", то есть дарение, которое также служит поддержанию связи между верхами и низами, но при котором движение даров происходит в обратном направлении:

> В день *гуй-вэй* двенадцатого месяца *ши** Шоу поднес (*сянь*) работников господину (№165).

Типологически схож с *сянь* термин *сян* 享. Разница между ними в том, что если слово *сянь* обозначает по преимуществу подношения вышестоящим людям, то иероглиф *сян* указывает на подношения "вышестоящим" духам и божествам, а иначе говоря – жертвоприношения:

> Кэ <...> изготовил походный ритуальный сосуд *сюй,* которым воспользуется для подношений (*сянь*) *ши** Иню, <...> а также для того, чтобы днем и ночью совершать жертвоприношения (*сян*) своему достославному деду и отцу (№311).

Как это видно из приведенного выше фрагмента инскрипции, бронзовые сосуды могли использоваться для подношений "низов" "верхам", охватывавших обе составляющих части социума – область, населенную людьми, и сферу обитания духов и богов.

Но в эпиграфике встречается и принципиально иной термин дарения – *бинь* 賓.

Анализируя контексты, в которых присутствует данная категория, можно заключить, что понятие *бинь* служит для обозначения социальной коммуникации "горизонтального" типа. Другими словами говоря, *бинь* означает отношения дарообмена между людьми, принадлежащими к одному и тому же социальному слою.

Сопоставим две внешне похожие по содержанию надписи на сосудах "Сяочэнь Чжай гуй" и "Цзоцэ Хуань ю":

> Чжоу-гун <...> приказал Чжаю служить Бо Ифу. Бо [Ифу] пожаловал (*цы*) Чжаю панцырь и клевец, а также пожаловал (*цы*) металлическую колесницу и четверку лошадей. [Чжай] вознес хвалу милости *гуна* и *бо* (№118).

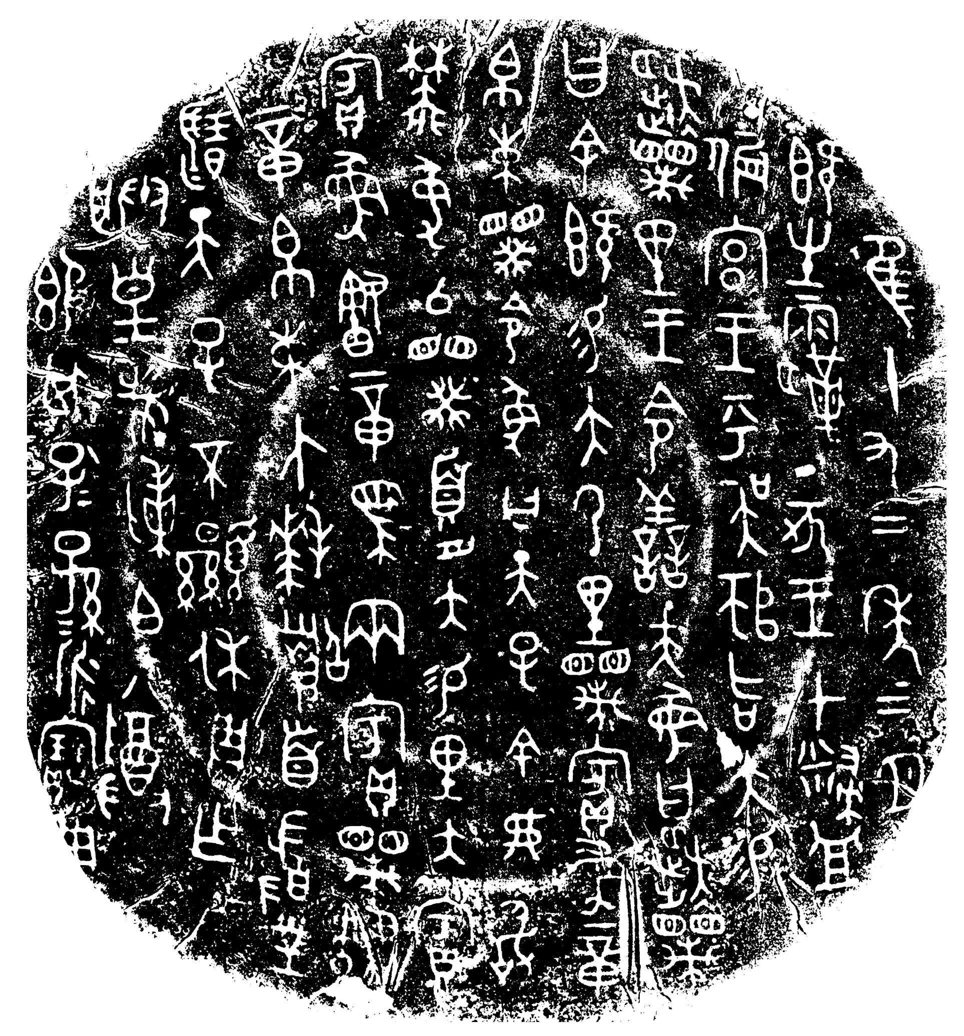
> Жена *вана* из рода Цзян приказала *цзоцэ** Хуаню умиротворить И-бо. [В ответ] И-бо одарил (*бинь*) [Хуаня] раковинами и тканями. [Хуань] возблагодарил жену *вана* за милость (№139).

В тексте "Сяочэнь Чжай гуй" дарение обозначено посредством слова *цы*, а в надписи "Цзоцэ Хуань ю" использован термин *бинь*. В первом случае реципиент по имени Чжай благодарит как непосредственного дарителя Бо Ифу, так и Чжоу-гуна, давшего Чжаю служебное поручение; во втором – хвала адресуется не донору (И-бо), а только лицу, отдавшему приказ (жене *вана*).

Стало быть, дарение, обозначаемое термином *бинь*, – в противоположность "приказу" (*мин*) и "пожалованию" (*цы*) – не есть "милость", или дар свыше. Впрочем, в эпиграфике можно найти немало примеров (и они уже мной приводились), когда одариваемый обращается со словами благодарности не к номинальному донору, а через его голову к высшему "дарителю".

Не имеем ли мы здесь дело с одной и той же моделью социального поведения? Прояснить специфику словоупотребления категории *бинь* помогает текст на сосуде "Да гуй":

> *Ван* <...> вызвал Да и пожаловал (*цы*) ему поля Чжао Куя. *Ван* приказал *шаньфу** Чжуну передать Чжао Кую [следующие слова]: "Я, *ван*, уже пожаловал (*цы*) Да твои поля". Куй подарил (*бинь*) Чжуну нефрит и шелк. Куй наказал Чжуну передать *вану* [следующие слова]: "Я не дерзаю перечить [ванскому приказу]". Куй и Чжун передали Да пожалованные (*цы*) ему поля. Да [в ответ] подарил (*бинь*) Чжуну нефрит и четверку лошадей, а Кую подарил (*бинь*) нефрит и шелк. Да отвесил земной поклон и осмелился вознести благодарность Сыну Неба за его ослепительную милость (№304).



**Надпись на сосуде "Да гуй"**

Если перечислить поэтапно основные события, описанные в надписи "Да гуй", получится следующее:

1) Ван жалует (*цы*) Да земли, принадлежавшие ранее Чжао Кую, передавая приказ об этом через Чжуна;

2) Чжао Куй одаривает (*бинь*) Чжуна за услуги посредника;

3) Земли Чжао Куя переходят во владение Да;

4) Да одаривает (*бинь*) Чжуна и Чжао Куя;

5) Да благодарит вана за милость, которую тот ему оказал.

Из этого можно сделать по крайней мере две вывода.

Во-первых, дарение вана чжоускому аристократу Да выражается термином *цы*, и именно этот акт "вертикальной" коммуникации осознается одариваемым как истинная "милость" (*сю*).

Во-вторых, Чжао Куй, Чжун и Да скорее всего занимают одинаковое социальное положение, поскольку поочередно связывающие их донорно-реципиентные отношения описываются с помощью одной и той же категории *бинь*.

Горизонтальный тип дарообмена, выражаемый при помощи понятия *бинь*, не следует смешивать с обычной меновой сделкой. Для обозначения последней в раннечжоуской эпиграфике существовал специальный термин *чжу* 貯, который условно можно перевести как "стоимостная компенсация":

> Цзюй-бо Шужэнь получил от Цю Вэя нефритовый скипетр. Его стоимость составила 80 связок раковин. В качестве компенсации (*чжу*) [Цзюй-бо] передал [Вэю] десять полей (№193).

Такого рода экономические сделки были распространены в раннем Чжоу: об этом можно судить по наличию специальной процедуры обмена, описанной в текстах на сосудах "Вэй хэ", "Вэй дин 1" и "Вэй дин 2". Она предусматривала ряд формальных операций, включая заявление о сделке, опрос контрагентов обмена, клятву участвующих сторон, акт передачи объекта меновой сделки при посредстве трех чиновников – *сыту*, *сыма* и *сыкун*. Хозяйственные обмены такого рода принципиально отличались от отношений дара, поскольку имели сугубо экономическую природу. Однако они вовсе не исключались институтом дарений, а существовали параллельно с ним, занимая собственную "нишу" в общественной жизни Западного Чжоу.

И все же, судя по эпиграфическим источникам Инь и Западного Чжоу, чисто экономические обмены играли второстепенную роль в древнекитайском обществе той эпохи. Они, можно сказать, располагались на периферии социального внимания, тогда как дарения находились в самом его центре.

Рассматривая одну из исторических форм этих дарений – горизонтальные дарообмены-*бинь* – в более широкой культурологической перспективе, можно отметить их некоторое внешнее сходство с известными по многим первобытным и архаическим культурам ритуальными обменами типа меланезийской *кулы*. На это указывает и сама семантика иероглифа *бинь,* которая явственно несет в себе идею символической оппозиции "гость-хозяин".

Эта семантическая основа была, видимо, заложена уже в иньском термине *бинь*, который обозначал особый жертвенный ритуал, обычно интерпретируемый как церемония "приема" духов предков:

> В день *гуй-вэй* гадали. [Гадатель] Цзюэ задал вопрос: в следующий день *цзя-шэнь вану* следует совершить ритуал *бинь* по отношению к предку Шан-цзя? *Ван* прочел ответ: Благополучно [*Цзягувэнь* 1982, №1248 (к)].

Тесная связь категории "гость" с понятием "божество" и со сферой сакрального вообще хорошо известна по многим традиционным культурам [*Иванов Вяч.В.* 1975:70-73].

Следует отметить, что иньский знак *бинь,* представляющий собой пиктографическое изображение человеческой фигуры под крышей, целиком имел отношение к области сакральной коммуникации с обожествленными предками.

Цель ее заключалась не в демонстрации иерархической соподчиненности принимающего вана и гостящего духа, а в ритуальной адаптации духа предка. Хотя и предполагалось, что в ходе церемонии божественный гость должен "спуститься" к *вану*, собственный контакт с ним протекал не в "вертикальной", а скорее в "горизонтальной" плоскости. Посредством особой процедуры *ван* пытался магически приблизить духа, вступить с ним в отношения символического "партнерства". В западночжоуских надписях на бронзе иньская графическая версия иероглифа *бинь* сохранилась, но наряду с ней получил распространение графический вариант, дополненный смысловым детерминативом "раковина". Вероятно, с появлением этого модифицированного знака и было отчасти связано новое словоупотребление *бинь* – в качестве термина дарения.

Впрочем, первоначальная иньская семантика *бинь* не было полностью утеряна. Собственно говоря, последующая смысловая эволюция этого термина свелась, по сути, к сужению значения *бинь* в понятие "гость", или "принимать гостя" (основным его синонимом стала категория *кэ* 客, – правда, уже без явно выраженной сакральной коннотации, присущей иньскому термину.

В этом узком смысле слово *бинь* употребляется начиная с Чуньцю. Если первоначально знак *бинь* использовался исключительно в роли предикатива, то начиная с периода Чуньцю он чаще выполняет именную функцию:

> Юнь Эр самолично изготовил гармоничный колокол, <...> который использует для того, чтобы радовать и веселить гостей (*бинь*), а также своего отца, старших братьев и всех *ши* (№442).

Древнекитайские дарения *бинь* отличались от пожалований, обозначавшихся терминами *цы* и *шан*, значительно более узким составом даров. Они ограничивались раковинами каури, нефритом (скипетры *чжан* 璋), лошадьми, металлом, шелком (*бо* 帛) и тканями (*бу* 布). Наиболее "ходовыми", если не исключительными дарами в начале и середине Западного Чжоу являлись раковины.

К кругу социальных отношений, выражавшихся при помощи понятия *бинь*, относились ритуальные обмены между лицами, которые обозначались в раннечжоуской эпиграфике словом *пэн ю* 朋友 (букв.: "человек, с которым установлены дружеские отношения посредством

связок раковин"). Изначально этот древнекитайский термин как раз и указывал на категорию людей, имевших одинаковое социальное положение, и лишь впоследствии – в эпоху Чуньцю-Чжаньго – он обрел современное значение "друг".

В надписях на бронзе термины *бинь* и *пэн ю* нередко соседствуют, а само понятие *пэн ю* почти всегда упоминается в контексте отношений "гость-хозяин". В частности, одним из традиционных предназначений бронзовых сосудов было их использование на пирах, задаваемых в честь *пэн ю*:

> Цзюэ Цао <...> изготовил драгоценный треножник, которым воспользуется, чтобы пировать с *пэн ю* (№257).

> Вансунь Ичжэ самолично изготовил гармоничный колокол, которым воспользуется для того, чтобы <...> веселить и радовать гостей (*бинь*), отца и старших братьев, а также своих друзей (*пэн ю*) (№386).

В отличие от *бинь*, категории *цы*, *шан*, *цзян*, *мин* и другие сходные с ними термины указывали на дарообмен, имевший вертикальную структуру и основанный на принципах социальной иерархии и рангового подчинения. И если *бинь* можно условно-типологически соотнести с меланезийской *кулой*, то отдаленным типологическим эквивалентом дарений *цы* является социальный институт, известный в этнологии под названием *потлач*.

### *Раннечжоуские дарения в древнейших классических текстах*

Отдельные сведения о ритуальных пожалованиях, практиковавшихся в обществе Западного Чжоу, можно почерпнуть в двух древнейших китайских канонах "Шу цзин" и "Ши цзин"[27], а также в исторической хронике "Цзо чжуань". Хотя и не столь многочисленные, как в надписях на бронзовых сосудах, они представляют определенную ценность, причем не только для понимания самого института дарений, но и для сравнительно-исторического анализа эпиграфических и ранних классических источников в целом.

Как известно, и "Шу цзин", и "Ши цзин" являются текстологически неоднородными памятниками. В них выделяется несколько хронологических слоев. Самый древний слой обоих сочинений (в "Книге преданий" к нему относится примерно половина чжоуских глав, а в "Книге песен" – разделы "Гимны" и "Большие оды") в современной

---

[27] К числу наиболее ранних по происхождению канонических сочинений древнего Китая относится также "И цзин" ("Книга перемен"), однако в этом памятнике не содержится сведений историко-описательного характера.

синологии принято датировать эпохой Западного Чжоу. При этом считается, что ранние части "Шу цзин" и "Ши цзин" первоначально существовали в разрозненном виде и были собраны воедино Конфуцием (551-479 гг. до н.э.), который произвел отбор и редактирование текстов, вошедших в состав этих двух канонов. Тексты "Шу цзин" и "Ши цзин" неоднократно переписывались, а при Цинь Шихуане (221-207 гг. до н.э.) подверглись полному уничтожению наряду с другими конфуцианскими канонами. Восстановлены они были в эпоху Хань.

В чжоуских главах "Шу цзин" пожалования упоминаются дважды. Первый раз – в главе "Ло гао", где говорится о двух кувшинах вина (*цзюй чан эр ю* 秬鬯二卣), судя по всему, преподнесенных Чэн-ваном своему дяде и наставнику Чжоу-гуну. Сообщение "Ло гао" крайне лапидарно, и обстоятельства дарения не вполне ясны. Но из текста можно понять, что пожалованное вино было употреблено для жертвенного возлияния в честь Вэнь-вана и У-вана – деда и отца Чэн-вана [*Legge* 1939, vol. 4: 449].

Единственное полноценное описание ванского дарения в "Книге преданий" содержится в главе "Вэнь-хоу чжи мин". Событие, о котором в ней идет речь, относится, строго говоря, не к западночжоуской эпохе, а скорее к рубежу между Западным и Восточным Чжоу или даже к раннему Чуньцю (приблизительно 770 г. до н.э.). Сама же глава "Вэнь-хоу чжи мин" причисляется исследователями ко второму хронологическому слою "Шу цзин", который датируется УШ-У1 вв. до н.э. [*Чжан Ситан* 1958:198 (к)].

Содержание этого небольшого по объему исторического документа сводится к обращению чжоуского правителя к одному из влиятельных *чжухоу,* в ходе которого тот получает от Сына Неба наставление, выдержанное в морализаторском духе, и официальные дары. Согласно общепринятому толкованию, под "ваном" здесь понимается Пин-ван (770-720 гг. до н.э.), а в роли одариваемого выступает цзиньский Вэнь-хоу, родственник правителя по боковой линии:

> *Ван* так сказал: "Дядюшка И Хэ! Возвращайтесь в родные пределы, дабы обозреть всех подданных и умиротворить свое царство. Дарю вам кувшин вина, красный лук и сто красных стрел, черный лук и тысячу черных стрел, четверку лошадей. Идите, дядюшка! Успокаивайте далеких и привечайте близких; оберегайте малый люд; не предавайтесь праздности и будьте внимательны к положению дел в своей столице, чтобы в деяниях Ваших сполна проявилась Ваша благая сила" [*Legge* 1939, vol.4:618-619].

Классическая "Книга песен" содержит гораздо более богатый, по сравнению с "Книгой преданий", материал по древнекитайским дарениям, как эпохи Западного Чжоу, так и происходившим в период

Чуньцю (последние нашли отражение в разделах "Малые оды" и "Нравы царств"), а о раннечжоуских пожалованиях сообщается в трех местах раздела "Большие оды". Свидетельства "Больших од" представляют большой интерес, так как позволяют непосредственно сопоставить их с данными западночжоуских надписей на бронзе.

Примечательно, что все фрагменты, которые я имею в виду, компактно расположены в третьей, заключительной части "Да я" (5-я, 7-я и 8-я оды). Традиционно считается, что в них описываются события, происходившие в эпоху царствования Сюань-вана (827-781 гг. до н.э.), т.е. относящиеся к заключительному периоду Западного Чжоу.

Первый эпизод (ода "Сун гао") связан с ванским пожалованием шэньскому *бо*. Повелев тому начать строительство укрепленной столицы наследственного владения Шэнь с целью обезопасить южные рубежи государства, Сюань-ван жалует Шэнь-бо четверку лошадей и нефритовый жезл (*гуй* 圭) – символ власти и аристократического сана [*Legge* 1939, vo1.6:538].

В оде "Хань и" в роли одариваемого выступает правитель другого наследственного удела – Хань. Он прибывает на аудиенцию ко двору Сюань-вана, чтобы получить от него пожалование и указ, подтверждающий его права на свое владение:

Ханьский наш князь к государю спешит,
С ним его скипетр – чистый нефрит.
Принят был князь государем, потом
Сделаны были подарки царем:
Знамя узорное с перьями птицы,
Верх и резное ярмо к колеснице,
В сбруе чеканные пряжки горят,
Алые туфли и черный халат,
Тут же тигровая шкура лежала,
Вожжи из кожи с кольцом из металла [*Шицзин* 1957:398-399].

Покинув после аудиенции чжоускую столицу, ханьский *хоу* ненадолго останавливается в селении Ту, где высокопоставленный сановник Сяньфу устраивает для него пир и вручает ему новые дары – колесницу и упряжку лошадей:

В Ту ночевал князь, и там для него
Сяньфу готовил уже торжество. <...>
Был он одарен, пред тем как проститься,
Царской упряжкой с большой колесницей (там же).

Заключительный эпизод "Ши цзин", связанный с дарением западночжоуского правителя, описан в оде "Цзян хань". На этот раз реципиентом ванского повеления, так же, как и в первых двух случаях, является знатный *чжухоу* – шаоский *бо* по имени Ху.

Обстоятельства этого пожалования несколько отличны от тех, при которых были одарены шэньский *бо* и ханьский *хоу*. Сюань-ван посылает Шао Ху в поход против враждебных южных племен и после успешного его завершения одаривает полководца ритуальным нефритовым ковшиком (*гуй цзань* 圭瓚), кувшином вина для жертвоприношения духам предков, а также "горами, землями и полями". Получив дары, Шао Ху кланяется до земли и восхваляет милость, оказанную ему ваном [*Legge* 1939,vo1.6:554].

Историческая хроника "Цзо чжуань" была составлена значительно позже древнейших канонов "Ши цзин" и "Шу цзин" (по крайней мере большинства его глав) – приблизительно в IV в. до н.э. Основным ее предметом являются события, происходившие в царстве Лу и некоторых других царствах Восточного Чжоу с 722 по 464 гг. до н.э. Наряду с этим в "Цзо чжуань" нередки разного рода исторические реминисценции, касающиеся более отдаленных эпох, в том числе начального периода династии Чжоу, который воспринимался в конфуцианской духовной традиции как время общественной гармонии и всеобщего процветания.

В разделе "Цзо чжуань", относящемся к 4-му году правления Вэнь-гуна (623 г. до н.э.), автор, повествуя об обычаях, существовавших во времена чжоуской древности, сообщает:

> *Чжухоу* сражались со всеми, кто вызывал гнев у *вана*. Когда они докладывали *вану* о своих ратных заслугах, он одаривал их красным луком с сотней красных стрел и черным луком с тысячей черных стрел, демонстрируя, что пир, им устраиваемый, был пиром воздаяния [*Legge* 1939, vol.7: 238].

Как можно заметить, сама ситуация, описанная в процитированном фрагменте, весьма схожа с той, о которой рассказано в оде "Цзян хань", тогда как по составу даров данный эпизод напоминает событие, запечатленное в главе "Вэнь-хоу чжи мин".

Если приведенное сообщение "Цзо чжуань" носит общеретроспективный характер и не затрагивает исторических персоналий, то в другом месте этого письменного памятника можно найти упоминания о вполне конкретных дарениях, происходивших в Западном Чжоу. Речь идет о пожаловании наследственных владений Лу, Вэй и Цзинь трем высокородным чжоуским *чжухоу,* которое было осуществлено Чэн-ваном. Летописец утверждает, что кроме земель и проживающего на них населения, *чжухоу* удостоились и других ванских даров.

В частности, Бо Цинь, сын Чжоу-гуна, получивший титул Лу-гун, был пожалован "большой колесницей, большим штандартом, яшмовым украшением (*хуан* 璜), прежде принадлежавшим правителям династии Ся, и большим луком *фань жо* из царства Фэнфу".

Кан-шу, ставший первым вэйским *хоу,* получил в дар от Чэн-вана "большую колесницу, четыре штандарта с многоцветными шелковыми полотнищами, украшенные птичьими перьями, а также бронзовый колокол *да люй*".

А Тан-шу, первый владетель Цзинь, был одарен "большой колесницей, барабаном из царства Мисюй, боевыми доспехами из царства Цюэгун и колоколом *гу ся"* [*Legge* 1939, vol.8:750].

В надписях на бронзовых сосудах ни одно из раннечжоуских пожалований, упомянутых в "Шу цзин", "Ши цзин" и "Цзо чжуань", не зафиксировано. Но с источниковедческой точки зрения приведенный выше материал этих классических письменных памятников имеет несомненную ценность.

Обращаясь к данной теме, прежде всего следует отметить, что древнейшие классические сочинения не дают полного представления о практике дарений, существовавшей в иньском и западночжоуском Китае, – ни в отношении применявшихся даров, ни в смысле масштаба и значения этой социальной практики в целом. По сравнению с данными эпиграфических источников их сведения на эту тему фрагментарны и скудны.

Это побуждает с осторожностью отнестись к распространенному в современной синологии мнению, согласно которому отдельные части канонов "Шу цзин" и "Ши цзин" были написаны уже в начале или в середине Западного Чжоу [*Чжан Ситан* 1958 (к)].

Особенно примечателен тот факт, что древние классические тексты совершенно умалчивают о дарениях раковин, игравших самую заметную роль в позднеиньский и раннезападночжоуский периоды. Единственное существующее на этот счет свидетельство "Ши цзин" [*Legge* 1939, vo1.6:280] не может быть принято в расчет по причинам, о которых я уже говорил: оно содержится в одной из "Малых од", живописующих быт и нравы древнекитайского общества эпохи Чуньцю, а, кроме того, в силу общей неясности контекста оно не позволяет судить о характере описываемого события.

У меня нет оснований ставить под сомнение достоверность сообщения "Ло гао" о пожаловании двух кувшинов вина Чжоу-гуну. Вино – распространенный тип дара в надписях этого периода, а его количество в данном случае может быть объяснено наличием двух "небесных" адресатов, которым оно было предназначено – духов Вэнь-вана и У-вана. И все же стоит иметь в виду, что в инскрипциях на бронзе не отмечено ни одного примера, когда жертвенное вино было бы пожаловано само по себе, без сопутствующих даров. В частности, в начале Западного Чжоу его, как правило, дарили в наборе с раковинами или в

сочетании с металлом и животными, предназначавшимися для жертвоприношений.

Как ни покажется странным, более "ортодоксальным" с точки зрения эпиграфических аналогий выглядит пожалование из главы "Вэнь-хоу чжи мин", более поздней по сравнению с "Ло гао".

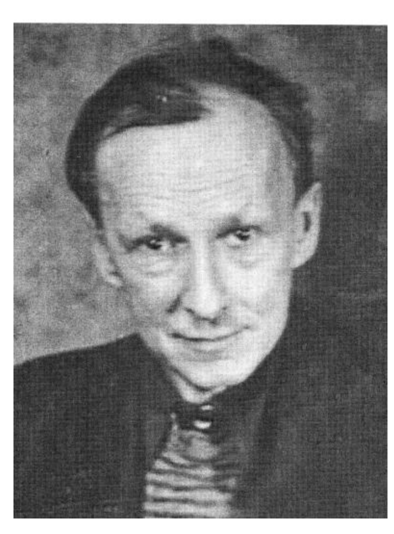
Во всяком случае по составу даров оно напоминает дарения, запечатленные в надписях на сосудах "Цзэ гуй" (№141), "Ин-хоу чжун" (№212) и "Бо Чэнь дин"(№298)[28]; характерно, что во всех трех случаях в качестве реципиентов выступают *хоу*. По своему стилю и языку глава "Вэнь-хоу чжи мин" также имеет родство с инскрипциями на бронзе. Это касается, в частности, характерных морализаторских "наказов", с которыми обращается ван к одариваемому им аристократу. Восточночжоуское своеобразие пожалования, описанного в "Вэнь-хоу чжи мин", выявляется разве что специфическим термином дарения *лай* 賚, которым это пожалование обозначено. В эпиграфике Западного Чжоу термин *лай* еще не используется.

Если сравнивать древнекитайские письменные памятники по тому, что они сообщают о системе дарений, то наибольшее типологическое сходство с эпиграфическими текстами демонстрирует "Ши цзин". Данные "Книги песен" на этот счет в целом отличаются наибольшим разнообразием и достоверностью, хотя и они, конечно, имеют весьма ограниченный характер.

Так, пожалование Шао Ху (ода "Цзян хань") почти точно повторяет дарение в надписи "Ши Сюнь гуй", с тем лишь различием, что в последнем случае реципиент в дополнение к кувшину вина и нефритовому ковшу получает не "горы, земли и поля", а 300 человек зависимого населения. Церемониальный ответ Шао Ху – земной поклон и восхваление милости вана – также вполне соответствует модели ритуального поведения, многократно воспроизведенной в надписях.

Дарение Сюань-вана ханьскому *хоу,* описанное в оде "Хань и", предоставляет наиболее обширный материал для сравнения с эпиграфическими источниками. Наряду с "белым штандартом с бунчуком из птичьих перьев", который в надписях не упоминается, в его составе фигурируют знакомые нам по эпиграфике черный халат с драконами (*сюань гунь* 玄衮), красные туфли (*чи си* 赤舄) и набор конской упря-

[28] В надписи "Бо Чэнь дин" говорится о дарении красного лука и красных стрел, черного лука и черных стрел, а также кувшина вина, халата, туфель, колесницы и набора деталей для нее, уздечки, штандартов, клевца и шлема; текст "Ин-хоу чжун" сообщает о пожаловании красного лука, ста красных стрел и четверки лошадей; в инскрипции "Цзэ гуй" в число даров входит красный лук и сто красных стрел, десять черных луков и тысяча черных стрел, а также кувшин вина, нефритовый ковшик, земля и зависимое население.


**А. А. Штукин (1904-1963)**

жи и деталей к колеснице – уздечка и ярмо с металлическими накладками (*ю лэ цзинь э* 攸勒金厄; ошибочно переведено А. А. Штукиным как "вожжи из кожи с кольцом из металла"), циновка, закрывающая переднюю часть кузова, и перекладина дышла (*дянь фу цо хэн* 簟茀錯衡; в переложении Штукина – "верх и резное ярмо к колеснице"), обмотка поручня на кузове и накидка из тигровой шкуры (*ко хун цянь ме* 鞹鞃淺幭 "тут же тигровая шкура лежала"), подпруга с металлической пряжкой и резной бубенчик (*гоу ин лоу ян* 鉤膺鏤鍚 "в сбруе чеканные пряжки горят"). Каждый из даров, пожалованных Хань-хоу, имеет полный или хотя бы приблизительный эквивалент в надписях на бронзе середины – конца Западного Чжоу.

Но все же есть одно обстоятельство, которое указывает на вторичный – по сравнению с эпиграфикой – характер оды "Хань и".

В надписях наборы деталей колесниц и конской упряжи всегда сочетаются с самой колесницей и четверкой лошадей. В варианте "Хань и" колесница и лошади отсутствуют, что явно противоречит западночжоускому церемониальному стандарту. Автор оды либо сознательно сократил перечень даров, руководствуясь соображениями рифмы и стихотворного размера, либо вообще не имел точных сведений о пожаловании, ставшем предметом его поэтического опуса.

Правда, существует вероятность, что именно эти "опущенные" дары (колесница и упряжка лошадей) были вручены в ходе второго дарения, которого ханьский *хоу* удостоился спустя некоторое время от придворного сановника Сяньфу (пир в Ту). Однако надо учесть, что из надписей на бронзе о подобных "отсроченных" пожалованиях, да еще совершаемых через посредство вторых лиц, ничего не известно; сомнительно, чтобы они соответствовали западночжоускому церемониалу. По своему типу дарение в Ту скорее напоминает дарообмены *бинь,* практиковавшиеся между представителями знати, занимавшими сходное социальное положение.

Если в данных "Шу цзин" о раннечжоуских дарах, несмотря на некоторые нормативные отступления, все же легко угадывается реальная историческая основа, то меньшее доверие вызывают свидетельства "Цзо чжуань", а вернее, второе из них, касающееся пожалований Чэн-вана Бо Циню, Кан-шу и Тан-шу. Что до утверждения "Цзо чжуань" о мотивах дарения красных и черных луков, то оно вполне может со-

ответствовать действительности, с тем лишь уточнением, что наградное оружие такого типа вручалось *чжухоу* не только за боевые заслуги, но и при обстоятельствах иного рода. Из четырех надписей, в которых представлены подобные дары, только в тексте на сосуде "Сяо Юй дин" (№110) пожалование увязано с воинской доблестью реципиента, а в остальных надписях – "Цзэ гуй" (№141), "Ин-хоу чжун" (№212), "Бо Чэнь дин" (№298) военная тематика никак не обозначена. То же относится и к пожалованию в "Вэнь-хоу чжи мин".

Сообщение "Цзо чжуань" о дарениях Чэн-вана первым правителям наследственных владений Лу, Вэй и Цзинь тоже звучало бы довольно правдоподобно, если бы не одна деталь.

По утверждению автора этой исторической хроники, вэйский *хоу* наряду с колесницей и штандартами получил от вана бронзовый колокол; колокол с барабаном впридачу достался также правителю Цзинь. Между тем, согласно аутентичным эпиграфическим источникам, дарения бронзовых колоколов и других ритуальных музыкальных инструментов вошли в церемониальный обиход лишь в заключительный период западночжоуской династии. А вообще литье колоколов *чжун* 鐘 возникло в древнем Китае, как я уже отмечал, не ранее эпохи правления Гун-вана. В одном ряду с бронзовыми колоколами и барабаном находится "яшмовое украшение, прежде принадлежавшее правителям династии Ся", которое якобы было подарено лускому гуну Бо Циню. Здесь проблематичен не столько тип указанного предмета (хотя стоит принять во внимание, что его наиболее вероятный эпиграфический аналог – яшмовые подвески *хуан* 璜 – появляется в надписях на бронзе только с середины Западного Чжоу), сколько его историческая интерпретация.

Проблема заключается в том, что достоверных доказательств существования династии Ся до сих пор не обнаружено, а все попытки связать с Ся некоторые археологические культуры пока не увенчались успехом в силу отсутствия синхронных эпиграфических источников, которые могли бы засвидетельствовать принадлежность этих культур именно к Ся. В надписях эпохи Инь и Западного Чжоу отсутствует не только понятие Ся, но даже и иероглиф *ся* 夏. Поэтому тезис о том, что раннечжоуские правители якобы хранили и почитали реликвии царей Ся, явно выглядит не более чем историографической спекуляцией позднейшего времени.





# Глава четвертая

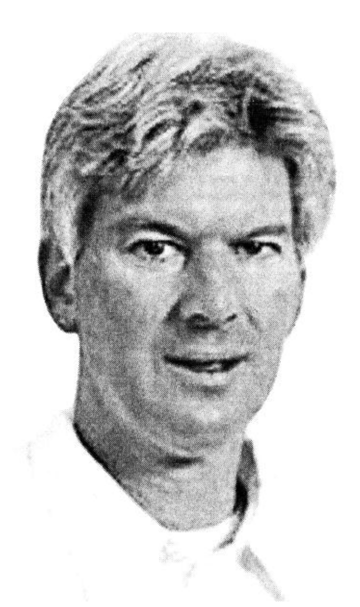
# Структура ритуала пожалования

*Обстоятельства и мотивация*

Сообщение об акте дарения – центральная часть типичной надписи на ритуальном бронзовом сосуде. Но содержание эпиграфических текстов, разумеется, не сводится только к нему. Оно может быть значительно шире и включать в себя как запись о событиях, которые предшествовали пожалованию, так и описание действий и намерений реципиента после того, как тот получил дары свыше. Это – своего рода социально-идеологический контекст пожалований. Рассматривая его, мы получаем возможность уяснить, какова была событийная подоплека и мотивация дарений, без чего вряд ли можно рассчитывать на понимание природы этого социального феномена.

Вместе с тем, следует иметь в виду, что в эпиграфическом тексте мы имеем дело не только с некоторыми объективными обстоятельствами ритуальной практики пожалований, но и с определенной формой ее идеологического осмысления. Речь идет об уже упоминавшейся мной селективной природе надписей на бронзе: в них фиксировались лишь те факты, которые казались самим древним китайцам наиболее значительными. Когда мы исследуем эти факты, необходимо помнить о том, что они уже "переработаны" специфическим ценностным восприятием. Отсюда – значение такой, на первый взгляд, сугубо лингвистической проблемы, как эволюция формальной структуры текстов на ритуальной бронзе. Изучая то, как менялись формы мемориальных записей в эпиграфических источниках, можно получить представление об общих тенденциях развития духовного строя человека в иньском и чжоуском Китае.

Формальная структура надписей на ритуальных бронзовых сосудах уже привлекала к себе внимание специалистов по инь-чжоуской эпиграфике. В частности, американский синолог Э. Шонесси, автор специальной монографии, посвященной инскрипциям на бронзе эпохи Западного Чжоу, в качестве основных элементов эпиграфического тек-



**Эдвард Шонесси**

ста выделил: упоминание о дате и месте действия, описание событий, перечень даров и ритуальное посвящение надписи [*Shaughnessy* 1991:73- 85].

Эта четырехчленная классификация получила критическую оценку со стороны немецкого исследователя Л. Фалькенхаузена. В своей весьма содержательной рецензии на публикацию Шонесси он высказал мнение, что предложенная классификация недостаточно универсальна, а, главное, не учитывает функциональной специфики источника (надписи на жертвенных сосудах, как уже отмечалось, предназначались не просто для фиксации событий, но главным образом для оповещения духов предков во время церемонии жертвоприношения). Со своей стороны, Фалькенхаузен предлагает более общую структурную модель, основанную на единой для инскрипций на бронзе схемой "прошлое – настоящее – будущее".

Прошлое выражается в "описании заслуг" (*announcement of merit*) – перечне прежних достижений реципиента и его предков на службе у чжоуских ванов. Настоящее воплощается в "посвятительном послании" (*statement of dedication*), заключающемся в обозначении конкретного предка или предков, которым посвящен данный сосуд. Будущее отображается в "провозглашении целей" (*enunciation of future benefits*), иначе говоря – в заключительной благопожелательной формуле, сообщающей о том, какие сакральные блага ожидает для себя реципиент от ритуального использования бронзового сосуда. В китайской научной литературе эта структурная часть надписи именуется термином *гу цы* 嘏辭 [*Falkenhausen* 1993:152-161].

Начальный раздел надписи – описание заслуг – может относиться, согласно классификации Фалькенхаузена, к одному из двух типов: "документальному" или "субъективному".

Под первым понимается последовательное изложение фактов и обстоятельств, имеющее характер бесстрастного официального документа (дата и место действия, описание предшествовавших исторических событий, приказ вана реципиенту, церемония дарения). Под вторым – историческая ретроспекция, прямо исходящая от самого реципиента и выдержанная в хвалебно-возвышенном тоне; как правило, она содержит панегирические оценки моральных достоинств предков

и уверения автора надписи в своей готовности следовать их примеру.



**Лотар Фалькенхаузен**

Для языка "субъективного" описания заслуг характерно преобладание лингвистических клише и устойчивых ритуальных формул, что сближает его с посвятительными посланиями и с финальными благопожелательными *гу цы*.

Ошибка Шонесси, считает Фалькенхаузен, заключается в том, что он кладет в основу структурного членения надписей на бронзе лишь "документальный" тип записи, тогда как последний характерен лишь для части эпиграфических текстов [*Falkenhausen* 1993: 161].

Фалькенхаузен при этом подчеркивает, что далеко не в каждой инскрипции присутствуют в полноценном виде все три компонента текста – описание заслуг, посвятительное послание, декларация целей; они зачастую наличествуют в сокращенной форме, либо вообще опускаются (в особенности это относится к описанию заслуг). Однако предложенное трехчастное деление, по мысли исследователя, более всего соответствует собственной логике *цзиньвэнь*, чье изначальное предназначение – информировать духов предков о важнейших земных событиях и обеспечивать их благожелательную реакцию на ход дел в мире людей.

По наблюдению Фалькенхаузена, надписи начального периода Западного Чжоу в большинстве своем отличаются от средне- и позднезападночжоуских краткостью и меньшей ригористичностью структуры и языка.

Кроме того, "документальный" тип описания заслуг преобладает в них над "субъективным", который в целом имеет более позднее происхождение. Что же касается восточночжоуской эпиграфики, то ее особенностью является непропорциональное возрастание роли *гу цы*; описания заслуг, напротив, почти выходят из употребления в эпиграфических надписях этого периода [*Falkenhausen* 1993: 160].

Фалькенхаузен довольно точно уловил общие закономерности в развитии структуры *цзиньвэнь*, а предложенный им критерий членения эпиграфического текста по-своему весьма логичен. Однако он носит слишком общий характер и для более детального анализа надписей непригоден. Это объясняется излишне широким толкованием рубрики "описания заслуг", в которую включается буквально все, что пред-

шествует фразе об изготовлении сосуда. Но принцип разграничения "прошлого", "настоящего" и "будущего" вполне можно конкретизировать, если применить его к тому, что чаще всего и становилось непосредственной причиной для отливки сосуда с ритуальной инскрипцией – акту дарения.

События, имеющие прямое или косвенное отношение к сюжетной кульминации большинства надписей, можно подразделить на 3 группы:

***Группа 1.*** Обстоятельства, предшествовавшие дарению. К числу самых типичных относятся:

1.1. военные походы;

1.2. религиозные ритуалы и официальные церемонии всякого рода: жертвоприношения, пиры, стрельба из лука по мишени, охота, рыбная ловля и т.д.;

1.3. прочее.

***Группа 2.*** События, которые могут быть истолкованы как непосредственное основание для пожалования – повод к дарению. Здесь выделяются два наиболее общих типа мотивации, которые условно можно обозначить как "назначение" (А) и "воздаяние" (Б). Под "назначением" подразумевается всякая ситуация, когда вручение даров находится в связи с некими обстоятельствами, которые должны наступить для реципиента в будущем. К таковым относятся:

2.А.1. назначение на административный пост или возобновление на новый срок должностного назначения, сделанного реципиенту прежде;

2.А.2. ввод реципиента во владение наследственным земельным уделом или подтверждение его прав на соответствующее владение;

2.А.3. постановка перед реципиентом конкретного служебного задания.

"Воздаяние", в отличие от "назначения", связано с действиями, которые реципиент уже совершил в прошлом. Оно может происходить в следующих формах:

2.Б.1. увязывание пожалования с конкретной заслугой реципиента (например, ссылка на успешное выполнение данного ему поручения);

2.Б.2. вознаграждение реципиента за заслуги общего характера (за высокие моральные достоинства, за достижения на службе прежним ванам и т.д.);

2.Б.3. упоминание заслуг предков одариваемого в связи с данным актом дарения.

***Группа 3***. Развязка дарения:

3.1. морализаторский наказ донора, произносимый им сразу после пожалования;

3.2. церемониальный ответ реципиента донору;

3.3. сообщение об изготовлении жертвенного сосуда и упоминание предка, которому он посвящен;

3.4. благопожелание (*гу цы*).

Предложенная классификация обстоятельств пожалования может использоваться одновременно и для структурного членения надписей о дарениях. Нетрудно убедиться, что выделенные в ней тематические группы 1 и 2, а также первые два пункта группы 3 примерно соответствуют тому, что Фалькенхаузен расширительно отнес к "описанию заслуг" (или "прошлое"), пункт 3.3 аналогичен "посвятительному посланию" ("настоящее"), а пункт 3.4 тождествен "провозглашению целей" ("будущее").

Разберем для примера две надписи. Первая из них – на сосуде "Лин дин" – датируется началом Западного Чжоу и, согласно терминологии Фалькенхаузена, отвечает признакам "документального" типа описания событий прошлого:

> *Ван* совершал ритуал первой борозды на поле в Ци. *Ван* стрелял из лука с чиновниками и *шиши сяоцзы*,* [а потом] устроил пир по случаю стрельбы. Когда *ван* возвращался из Ци, он сам правил колесницей, а сбоку стоял Цянь-чжун. Лин и Фэн ехали впереди. *Ван* сказал: "Лин и Фэн! Тому из вас, кто сможет первым прибыть [к месту назначения], будет пожаловано десять семей *чэнь". Ван* прибыл во дворец Цянь-чжуна и одарил Лина. Лин поклонился и промолвил: "[Я пока лишь] – малое дитя и еще должен многому учиться". Лин вознес хвалу милости *вана* (№86).

В этой надписи описаны события ритуального характера, которые хронологически предшествовали пожалованию (1.2), далее указан повод к дарению – воздаяние за конкретную заслугу (2.Б.1), после чего упомянуто о церемониальном ответе реципиента (3.2).

Второй разбираемый текст относится к среднезападночжоускому периоду, а по своим стилистическим особенностям соответствует "субъективному" типу записи:

> Ин сказал: "Достославные предки унаследовали способность внушать благоговейный страх, воспользовавшись [этим] для служения прежним *ванам*. Ни днем, ни ночью [я] не осмеливаюсь не следовать примеру [своих предков]. *Ван* воздал [мне] за усердие, пожаловав яшмовые подвески[29]. [Мной] изготовлен сосуд *гуй* для предков. С его помощью будут совершаться жертво-

---

[29] В данном случае говорится не о нефритовых подвесках *хуан* 璜, а о *пэй* 佩.. В текстах на бронзе дарения *пэй* упоминаются всего три раза, причем цвет этого объекта в обоих случаях не указан. Наличествующего материала источников недостаточно для того, чтобы уяснить, в чем состояло различие между *пэй* и *хуан*.

приношения великим духам. Великие духи ниспошлют много счастья, и [я,] Ин, на протяжении десяти тысяч лет буду пользоваться [жертвенным сосудом] как драгоценностью" (№205).

В надписи "Ин гуй" говорится об общих заслугах предков и самого реципиента, послуживших поводом к его вознаграждению (2.Б.2 и 2.Б.3), сообщается об изготовлении ритуального сосуда, посвященного предкам (3.3), и выражается связанное с этим благопожелание (3.4).

Если, воспользовавшись предложенной классификационной схемой, предпринять контент-анализ корпуса имеющихся инь-чжоуских инскрипций на бронзовых сосудах, то между надписями различных периодов обнаружатся довольно серьезные структурные расхождения (табл.26).

Для иньской эпиграфики (период I) в первую очередь характерно весьма значительное число надписей, в которых сообщается лишь о самом факте дарения и о последующем изготовлении сосуда для жертвоприношений предку реципиента. Такая "сокращенная" форма записи не позволяет узнать ни о предыстории пожалования (события группы 1, согласно моей классификации), ни о том, что послужило возможным поводом к нему (события группы 2). К числу подобных пожалований, лишенных какого бы то ни было исторического и социального фона, относится 41 иньское дарение из 66, или 62% от общего числа. В остальных 25 случаях указаны обстоятельства, предшествовавшие дарению, – чаще всего это события ритуального свойства, в основном жертвенные церемонии разного толка. Но при этом почти полностью отсутствует то, что можно было бы расценить как непосредственный мотив пожалования, будь то "назначение" или "воздаяние". Я обнаружил только три примера "мотивированных" дарений, причем в двух случаях подобное их толкование является спорным.

Иньские дарители не применяли морализаторских наказов одариваемым, а подобие церемониального ответа реципиента донору зафиксировано только в двух надписях данного периода (к этим примерам я еще вернусь впоследствии). Ритуальные благопожелания (*гу цы*), венчающие большинство чжоуских инскрипций, в иньской эпиграфике полностью отсутствуют. Пожалуй, единственный неизменный компонент эпиграфических текстов периода I, роднящий их с надписями на бронзе эпохи Чжоу, – это стандартная фраза о том, что реципиент "воспользовался [дарением] для отливки жертвенного сосуда в честь предка такого-то" (*юн цзо ... цзунь и* 用作...尊彝).

В целом иньские *цзиньвэнь* легко отличимы от чжоуских по фор-

мальным особенностям текста. Они выделяются лаконичностью и отсутствием связного повествования. Надписи состоят из кратких отрывочных фраз, а чаще – из одного или нескольких знаков, дешифровка которых порой бывает затруднительна.

Приведу для примера несколько типичных примеров иньской ритуальной эпиграфики (надписи воспроизводятся целиком):

> *Ван* произвел заклание [вождя племени] *и.* Пожаловал раковины. Изготовлен сосуд для жертвоприношений предку Фу-синю (№31).
>
> В день *и-хай ван* жаловал раковины. А было это перед воротами храма. Изготовлен жертвенный сосуд для предка Фу-цзи (№32).
>
> В день *синь-мао ван* одарил Фу Юя раковинами, [и тот] воспользовался [дарением], чтобы изготовить сосуд для жертвоприношений предку Фу-дину (№29).

Складывается впечатление, что в иньских надписях ритуал дарения существует на уровне самоценного "факта", который не требует обоснования или хотя бы комментария. Характерная "немотивированность" пожалований наводит мысль, что они еще не стали объектом рационализации, т.е. стремления приписать им какое-то определенное значение, будь то особая социально-политическая целесообразность или соображения этического свойства. Это отнюдь не означает, что у них отсутствовала всякая рациональность вообще, но эпиграфический текст в равной мере не дает оснований утверждать, что они являлись для иньцев предметом специфического осмысления: "смысл" слит в них с "явлением", внутреннее неотделимо от внешнего.

Конечно, актуальный ритуал пожалования и то, как он описан в тексте надписи, – это не одно и то же. Но, с другой стороны, и инскрипция сама по себе напрямую связана с ритуалом: надписи посвящались предкам – буквально "дарились" им почтительными потомками. Можно даже сказать, что эпиграфика – это и есть ритуал или, во всяком случае, неотъемлемая часть того, что являлось "ритуалом" для человека иньской и раннечжоуской культуры. Акт дарения и его вербальное отображение в надписи – явления одного порядка, имеющие сходную символическую подоплеку. Вследствие этого историческая трансформация текста инскрипций, которую можно проследить по формальным лингвистическим признакам, дает нам вполне адекватное представление о том, в каком направлении менялась ритуальная идеология и практика в древнекитайском обществе исследуемой эпохи.

Дополнительный свет на природу иньских пожалований проливают надписи на гадательных костях. Существует около полутора десятков *цзягувэнь*, содержание которых можно интерпретировать как гада-

ние о ванских дарениях. Во всех этих надписях используется исключительно термин дарения *цы* 賜 (*шан* 賞, часто употребляемый в иньских надписях на бронзе, в гадательных надписях не зафиксирован), а объектами предположительных дарений являются раковины каури:

<...> Подарить две связки раковин? В первом месяце [*Сима* 1967:133-4 (яп.)].

В день *гэн-сюй* гадали: одарить многих женщин связками раковин? [там же].

Одарить многих *цзы* □□? И женщин? [там же].

Напомню, что лицо, именуемое *цзы* 子, в иньских надписях на бронзовых сосудах может выступать и как даритель, и как одариваемый.

Одним из реципиентов ванских дарений в гадательных надписях является некто *цзай* Фэн 宰豐. Хотя в надписях на бронзе он не упоминается, среди получателей даров, сведения о которых содержатся в иньских *цзиньвэнь*, мы встречаем людей, занимающих аналогичную должность – *цзай* Ху 宰虎 (№38) и *цзай* Фу 宰甫 (№37).

Пожалования явно не относятся к числу самых популярных тем гадательных надписей: другие сюжеты, будь то охота, военные походы или жертвоприношения различных видов, повторяются в *цзягувэнь* десятки и сотни раз. С другой стороны, само обстоятельство, что вопрос о дарении становился в иньском обществе предметом гаданий, говорит о том, что ритуальная практика такого рода еще не сложилась окончательно и не приобрела устойчивой социально-религиозной мотивации. Мантический акт есть средство разрешения сомнений, возникающих по поводу того или иного действия и его возможных последствий. Консультируясь с сакральной инстанцией по поводу предполагаемых дарений, иньцы демонстрировали тем самым отсутствие четкого представления об их целесообразности и ритуальной эффективности. В этом смысле гадательные надписи вполне соответствуют инскрипциям на бронзе периода I, которые не позволяют усмотреть эксплицитных мотивов в действиях дарителей и одариваемых.

Но может быть отмеченные особенности иньских пожалований определяются не общим характером ритуальной идеологии, а спецификой самих даров, преобладающих в эту историческую эпоху? Я имею в виду раковины каури – самый распространенный объект дарообмена в иньском обществе. Что если дарения раковин по своей природе отличны от всех остальных и своеобразие ритуальной эпиграфики периода I целиком объясняется особым типом "рациональности", который присущ именно этой категории пожалований?

Многие раннезападночжоуские надписи о дарениях раковин действительно напоминают по своим формально-стилистическим при-

знакам соответствующие инскрипции иньского времени. В них сохраняется характерная лапидарная форма записи, присущая иньской эпиграфической традиции. Поскольку чжоуских надписей на бронзе династического периода до сих пор не обнаружено, напрашивается предположение, что обычай жаловать раковины и оповещать об этом духов предков чжоусцы непосредственно переняли у своих иньских предшественников или, во всяком случае, выработали его под их культурным влиянием.

В силу того, что дарения раковин не получили отражения в классических древнекитайских канонах, наши познания об этом ритуальном феномене ограничиваются материалом эпиграфических источников. Информативность их, как я уже говорил, явно недостаточна для глубокого социологического анализа, однако в совокупности они все же дают основу для некоторых наблюдений общего свойства.

Так, можно сделать вывод, что раздачи раковин могли устраиваться в официальных резиденциях иньских правителей и сановников. В ряде надписей в качестве места их проведения указан главный зал (*тайши* 太室) ванского дворца или храма; в других сказано, что раковины были пожалованы "перед воротами храма". Это значит, что дарения происходили публично и представляли собой подобие церемониального действа.

Часто пожалования раковин осуществлялись сразу же после сакральных жертвенных обрядов, будучи их своеобразной кульминацией. Они происходили также во время пиров, которые, как известно из опыта многих традиционных культур, были близки по своим символическим функциям к ритуалам жертвоприношения. Побудить *вана* к проявлению щедрости могло и успешное завершение военного похода. Активность такого рода тоже имела отношение к религиозной сфере, так как одной из основных задач карательных экспедиций иньских правителей против соседних племен был захват пленных с целью их последующего заклания на алтарях духов предков.

Хотя чжоусцы отказались от иньского обычая совершать массовые человеческие жертвоприношения, связь пожалований раковин с жертвенными обрядами в целом сохранилась и в начале Западного Чжоу. Остались прежними также и традиционные места проведения церемоний дарения.

Но при всем содержательном и стилистическом сходстве надписей периодов I и II, между ними имеются вполне ощутимые различия. Главное заключается в появлении у доноров и реципиентов отчетливой социально-этической мотивации. В противоположность иньским эпиграфическим свидетельствам, во многих раннезападночжоуских

текстах чувствуется стремление не просто зафиксировать факт дарения, но и прокомментировать его, указав на конкретный смысл, который вложили в свои действия даритель и одариваемый.

В надписи на сосуде "Хэ цзунь" (№127), которая датируется 5-м годом правления Чэн-вана, пожалование происходит после торжественной речи правителя, обращенной к группе его младших родственников по боковой линии. Одним из них оказался некто по имени Хэ – автор инскрипции "Хэ цзунь".

В своем выступлении Чэн-ван указал присутствующим на исторический вклад их отцов в создании династического дома Чжоу и призвал слушателей руководствоваться благородными деяниями предков как примером для подражания. Сразу же по окончании ванской речи Хэ (так же, как, по-видимому, и другие участники собрания) был одарен тридцатью связками раковин. "Мораль" пожалования очевидна: дары были призваны усилить эффект от поучения, сделанного правителем.

Впрочем, еще чаще западночжоуские *ваны* и *чжухоу* прибегали к дарениям раковин, руководствуясь мотивом вознаграждения за заслуги. На это часто указывает сама логика инскрипций:

> Янь-хоу Чжи начал службу в Цзунчжоу, и *ван* пожаловал Чжи двадцать связок раковин (№180).

Иногда для обозначения цели пожалования применяется специальный термин *ме ли* 蔑歷 ("воздать за заслуги")[30]:

> *Ван* воздал Гэн Ин за заслуги, пожаловав ей десять связок раковин и кусок киновари (№71).

Выражение *ме ли* использовано при описании 13 раннезападночжоуских пожалований, в том числе восьми пожалований раковин, тогда как в иньских надписях оно употреблено только однажды. Таким образом, налицо определенная тенденция, которую можно квалифицировать как процесс рационализации ритуала, приспособления его для нужд социальной политики.

Исторические тенденции, прослеживаемые на материале дарений раковин, в полной мере относятся и ко всем остальным пожалованиям периода II. Структурные сдвиги в эпиграфике начального этапа Западного Чжоу наглядно отражены в табл.26. Из нее, в частности, виден

[30] В конце Западного Чжоу выражение *ме ли* вышло из употребления; в надписях периода IV оно не упоминается. Не зафиксировано оно и в классических письменных источниках. Интересно, что термин *ме* 蔑 приобрел в период Чуньцю-Чжаньго ряд значений, прямо противоположных первоначальному смыслу этого слова: "презирать", "принижать", "незначительный". В китайском языке сохранились и положительные коннотации термина *ме* ("тонкий", "изящный").

заметно сократившийся (с 62% до 36%) удельный вес надписей, в которых сказано только о самом дарении, без упоминания его обстоятельств и мотивов. При этом если в рубрике "Обстоятельства, предшествующие дарению" перемены не столь радикальны, то резкий прирост "мотивированных" пожалований особенно очевиден на фоне иньских *цзиньвэнь.* Самым типичным мотивом дарений в это время становится вознаграждение за конкретную заслугу перед донором.

Вторая группа структурных изменений касается развязки пожалования, находящей отражение в заключительном разделе инскрипций. В начале Западного Чжоу впервые входят в употребление морализаторские наказы *ванов* и *чжухоу* своим подданным. Малознакомая иньцам практика церемониальных ответов реципиента донору становится регулярным явлением: хвала дарителю содержится более, чем в половине раннезападночжоуских надписей. И, наконец, почти каждая пятая надпись периода II снабжена заключительным благопожеланием, обращенным к сакральной сфере обитания духов предков, – еще одной очевидной инновацией западночжоуской ритуальной эпиграфики.

В середине и конце Западного Чжоу основные тенденции в развитии формальной структуры надписей о дарениях, наметившиеся в эпиграфике предшествующего периода, приобретают законченный вид. Тексты, в которых говорится только о самом акте пожалования, но умалчивается о его предыстории и мотивировке, становятся настоящей редкостью – их доля в периодах Ш-IУ составляет в среднем 4%. Зато число "мотивированных" пожалований увеличивается в обратной пропорции.

При этом происходит характерное изменение преобладающего типа мотивации. Наиболее популярным поводом к пожалованию становится назначение реципиента на административный пост (35% и 51% дарений в средне- и позднезападночжоуском периодах соответственно):

> *Ван* приказал <...> огласить Яо указ, записанный на скрижалях: "Продолжи дело твоего деда и отца, исправляя обязанности *сыту** в восьми округах Чэнчжоу. Дарю тебе кувшин вина, черный халат с драконами, красный фартук, темные яшмовые подвески, красные туфли, уздечку и штандарт с бубенцами. Воспользуйся [дарами] для служения". Яо отвесил земной поклон и осмелился выразить благодарность Сыну Неба за его необычайно явленный милостивый указ (№384).

В данном случае одариваемый назначен на пост *сыту* 司徒. Но служебное назначение не обязательно связывается с определенной должностью, входящей в номенклатуру ванской администрации. Под

ним понимается любое поручение, предполагающее участие реципиента в "управлении" (*сы*司) государственными делами. Административные мотивы, представленные в надписях начального периода западночжоуской династии лишь отдельными упоминаниями, в середине и особенно в конце Западного Чжоу становятся самой характерной приметой ритуальной эпиграфики.

Относительное число дарений, мотивируемых желанием вознаградить реципиента за конкретную заслугу, в середине эпохи Западного Чжоу остается на прежнем уровне, а в конце западночжоуской династии несколько снижается; это связано с тем, что в надписях периода IV по не вполне понятным причинам выходит из употребления церемониальная формула *ме ли.*

Но некоторое ослабление внимания к конкретным заслугам одариваемых с лихвой компенсируется увеличением числа текстов, в которых пожалования упоминаются в контексте общих моральных достоинств реципиента и его предков.

Начиная с середины Западного Чжоу образ благородного мужа – верного слуги царю и счастливого обладателя многочисленного потомства – все больше распространяется в ритуальных инскрипциях на бронзе. *Ваны* и *чжухоу,* чьи речи увековечиваются в надписях на священных сосудах, все чаще апеллируют к таким духовным ценностям чжоуской аристократии, как "благая сила", или "благодать" (*дэ* 德), "просветленное сердце" (*мин синь* 明心) "умение внушать благоговейный трепет" (*вэй и* 威儀) и т.д. Редко звучащее в раннезападночжоуской эпиграфике похвальное слово реципиенту и его предкам становится широко распространенным явлением в текстах середины и конца западночжоуской династии.

Статистика упоминаний военных походов в начальных разделах инскрипций периодов Ш-IУ, по всей вероятности, не имеет прямого отношения к эволюции института дарений и связана в основном с внешнеполитической активностью чжоуских ванов. Но постепенное уменьшение ссылок на события ритуального характера, предшествовавших одариванию (с 22% в периоде II до 4% в периоде IV) – довольно значимый социокультурный факт. Объяснение ему следует искать прежде всего в учреждении единообразного регламента ритуала пожалования в рамках официальной церемонии *цэ мин* 冊命. Введение церемонии *цэ мин* является важной вехой в ходе развития западночжоуских дарений, и обстоятельства, с ним связанные, специально рассматриваются в последнем разделе этой главы.

Что же касается развязки дарения в надписях периодов III-IV, то ее анализ позволяет нам констатировать полное завершение процесса

выработки формальной структуры эпиграфических текстов. Наказы морализаторского толка, сопутствующие пожалованиям, превращаются в стандартный компонент инскрипций. Церемониальная хвала дарителю становится не то чтобы характерной, а обязательной частью надписи. То же самое происходит с заключительными сакральными благопожеланиями *гу цы.*

Обобщая результаты контент-анализа эпиграфики Инь и Западного Чжоу, можно сделать несколько выводов.

Главный из них – наличие отчетливого водораздела между иньскими и западночжоускими надписями. В первых дарения еще стихийны и неоформленны, во вторых приобретают структурную упорядоченность, а, главное, становятся неотъемлемой частью многообразной ритуальной системы раннечжоуского общества, начиная с ее административно-политического уровня (связь пожалований с должностными назначениями) и кончая сферой сакральной коммуникации – областью взаимоотношений между людьми и духами (связь пожалований с религиозными представлениями, выражающимися в благопожеланиях *гу цы*).

В Инь дарения если и "рациональны", то не рационализированы. В раннем Чжоу они становятся предметом осмысленной рефлексии, о чем можно судить по одновременному появлению у них и специфической мотивации, и особых ритуальных последствий (те же *гу цы*). Особенно показательно в этом отношении прямое увязывание пожалований с общими моральными заслугами одариваемого и его предков. Наличие церемониально оформленной реакции реципиента на дар и сопутствующие "наказы" доноров одариваемым также свидетельствуют о процессе рационализации ритуала.

В пределах самого Западного Чжоу наличествует известное разграничение между его начальным периодом, с одной стороны, серединой и концом – с другой. В начале династийного правления Чжоу ритуалу дарения, отражаемому в текстах инскрипций на бронзе, во многом еще свойственны переходные черты, тогда как в средне- и позднезападночжоуских эпиграфических источниках он приобретает свою устоявшуюся форму.

### *Этика дара*

Одной из основных составляющих того раздела *цзиньвэнь,* который мы условно обозначили как "развязка дарения", являлся церемониальный ответ реципиента донору. Буквально он заключался в следующем: одариваемый "складывая руки, отвешивал земной поклон" (*бай шоу цзи шоу* 拜手稽首) и "возносил хвалу [дарителю] за его ми-

лость" (*дуй ян ... сю* 對揚 ... 休). Главным по смыслу в этой фразе было последнее слово – "милость".

Знак *сю* 休 используется в качестве непосредственного термина дарения (в глагольной функции) не столь уж часто – всего три раза (табл.23). И тем не менее, как свидетельствует предусмотренная ритуалом формула благодарения за дар, всякое пожалование в Западном Чжоу осознавалось как "милость", то есть действие, имеющее этическую значимость. Ответ реципиента дарителю, облеченный в особую церемониальную форму, прямо указывал на этот основополагающий аспект коммуникативного акта: те материальные дары, которые древние китайцы получали от правителей, были различны, однако неизменным оставался внутренний смысл дарений – их благая сущность. Именно это имманентное благо, присущее всем дарам, и представляло в глазах создателей надписей на бронзе ценность пожалований.

Помимо слова *сю,* в церемониальном ответе реципиента иногда использовались и другие категории, определявшие благую природу дарения. Нередко одариваемый выражал благодарность донору за его "милостивый приказ" (*сю мин* 休命); в отдельных случаях знак *мин* заменялся в этом двусложном выражении такими терминами, как *ли* 釐 ("дар"), *и* 異 ("необычайность") или *хуан* 皇 ("величественный [дар]"). Понятие "милость" часто употреблялось в сочетании с усиливающими эпитетами, например – "необычайно явленный" (*пи сянь* 丕顯), "щедрый" (*лу* 魯), "величайший" (*пи пи* 丕丕), "величественный" (*хуан* 皇).

Впрочем, необходимо уточнить: все сказанное имеет отношение исключительно к чжоуским эпиграфическим источникам. В надписях на бронзе иньского периода термин *сю* не встречается. За этим частным, как может показаться, лингвистическим обстоятельством скрывается нечто более значительное. В иньском Китае дар еще не осмыслен как моральная ценность. Отсутствие в текстах периода I ритуальной формулы благодарения говорит о том, что иньцы, в противоположность носителям чжоуской культурной традиции, не имели ясного понятия относительно этической природы пожалований. Представления об этике ритуала, по-видимому, носили в позднем Инь самый зачаточный характер. Лишь в 2 из 60 надписей этого периода можно обнаружить некое подобие церемониального ответа дарителю:

> В день *цзя-инь цзы* пожаловал *сяоцзы** Шэну пять связок раковин. Шэн поблагодарил господина [за его] пожалование и изготовил жертвенный сосуд в честь предка Фу-цзи (№23).

> В день *дин-хай* Чжэ пожаловал <...> Яню раковины, числом в двести связок. Янь возблагодарил Чжэ [за его] пожалование и воспользовался им, чтобы изготовить жертвенный треножник в честь Му-цзи (№4).

Приглядевшись к тексту приведенных инскрипций, мы убедимся, что в обоих случаях форма благодарения не соответствует западночжоускому церемониальному стандарту: реципиент не "возносит хвалу" (*дуй ян* 對揚), а только "благодарит" (*ян* 揚) дарителя, и, что самое главное, приносит благодарность не за "милость", а просто за "пожалование" (*шан* 賞). Это больше походит на констатацию факта, тогда как одариваемый должен в первую очередь дать оценку деяния, совершенного дарителем. В эпиграфике Западного Чжоу примеры такого словоупотребления отсутствуют. Можно не сомневаться, что чжоусцы восприняли бы использование обычного термина дарения в церемониальном ответе реципиента как грубое нарушение этических норм.

Уже начиная с самых первых раннечжоуских инскрипций любое дарение предстает в образе благодеяния *par excellence* – события, занимающего столь значительное место в жизни человека и общества именно в силу своего этического значения. В это время возникает самое понятие "добра" (*шань* 善), иньцам не известное, а пожалования осмысляются как прямое выражение добродетельности. Например, в надписи на сосуде "Юань дин" (№175) встречается словосочетание *сю шань*, дословно означающее "милостиво даровать добро".

О процессе этизации ритуала дарения нагляднее всего говорит статистика употребления хвалебной формулы *дуй ян* в инскрипциях на бронзе. Два вышеупомянутых примера в иньском разделе корпуса надписей составляют 3% от общего числа пожалований периода I, причем ненормативный характер церемониальных ответов реципиентов не позволяет считать их осознанным проявлением этического мировосприятия.

Идеологический перелом наступает сразу после чжоуского завоевания: в периоде II частота применения категории *дуй ян* в эпиграфических текстах перекрывает 50-процентный рубеж (58 дарений из 104).

Следующий качественный скачок происходит в середине Западного Чжоу, где уже 96% пожалований "этически удостоверены" церемониальным ответом реципиента. А на заключительном этапе западночжоуской династии этот показатель достигает почти абсолютной отметки – 99% (табл.26).

Этическая оценка пожалования становится в этот период абсолютно обязательным компонентом ритуального текста.

Как я уже отмечал, основным объектом восхваления в надписях были "милости" (*сю*) дарителей и, реже, – их "милостивые повеления" (*сю мин*). В использовании этих терминов, обозначающих дарение в церемониальном ответе реципиента, тоже имеется определенная зако-

номерность. В эпиграфике периода II понятие *сю мин* малоупотребительно в данной ситуации, но затем оно прочно входит в обиход, достигая наивысшей популярности в инскрипциях периода IV. В столь устойчивой статистической динамике, надо полагать, находит косвенное отражение возрастающая значимость категории *мин* в общей понятийной системе раннечжоуской культуры.

Не менее показательна в контексте этизации ритуала эволюция эпиграфических текстов с точки зрения такого формального признака, как употребление тех или иных усиливающих эпитетов к терминам "милость" и "повеление" в благодарственном ответе реципиента дарителю.

Помимо слова "милостивый" (в варианте *сю мин*), самыми распространенными эпитетами такого рода являются понятия "необычайно явленный" (*пи сянь* 丕顯) и "щедрый" (*лу* 魯). В начале западночжоуской эпохи надписи, в которых дарения охарактеризованы как "необычайно явленная милость", составляют всего лишь 1% от общего числа; в середине Западного Чжоу – уже 22%; в конце – 45%. Применительно к эпитету "милостивый" аналогичные статистические показатели по трем периодам западночжоуской эпиграфики составляют соответственно 2%, 12% и 23%. Приблизительно таким же образом меняется ритуальная оценка пожалований в плане их "щедрости", с тем лишь различием, что качественный всплеск в использовании эпитета *лу* приходится не на середину, а на конец Западного Чжоу: 29% дарений периода IV против 1% и 3% в двух предшествующих периодах (табл.24).

Надо иметь в виду, что применение усиливающих эпитетов само по себе нисколько не зависело от чисто материальной стороны дела. Одно из самых "богатых" и престижных пожалований в западночжоуской эпиграфике (18 наименований даров), описанное в тексте на сосуде "Фань Шэн гуй" (№338), названо автором надписи просто "милостью". А вот гораздо более заурядное с утилитарной точки зрения дарение одного штандарта, зафиксированное в надписи "Шань дин" (№363), удостоено от реципиента наименования "величайшей милости величественного Сына Неба" (*хуан тянь цзы пи пи сю* 皇天子丕丕休). Другими словами, в пожаловании прежде всего оценивается его внутренняя "благодатность". Прослеживая эволюцию символического образа дара в раннечжоуской эпиграфике, приходишь к выводу, что подобное этически мотивированное восприятие ритуала непрерывно усиливается от начала к концу Западного Чжоу.

Эволюция формы благодарения отражает формирование этики реципиента. Этика донора находит воплощение в морализаторских речах

ванов и других аристократических дарителей, которые по мере развития эпиграфической традиции *цзиньвэнь* становятся все более важной ее частью. Моральный смысл пожалований часто подчеркивается и самими одариваемыми, от лица которых написано большинство инскрипций.

В этой связи стоит вернуться к выводу Л. Фалькенхаузена о различиях между надписями "документального" и "субъективного" типа, проявляющихся в языке описания заслуг владельцев сосудов и их достославных предков [*Falkenhausen* 1993a: 156].

Само это разграничение представляется мне несколько схематичным, поскольку имеется немало эпиграфических текстов, в которых налицо особенности обоих выделенных стилей. Но наблюдение Фалькенхаузена ценно в том отношении, что позволяет принципиально вычленить "субъективный", или, говоря иначе, назидательно-морализаторский элемент текстов на бронзовых сосудах. Его технической основой является использование прямой речи и вообще приема цитирования, который дает возможность фиксировать не только происходящие события, но и оценки, даваемые им окружающими. Исследование стилистики чжоуских надписей показывает, что ее историческое развитие связано именно с усилением "субъективного" пафоса инскрипций.

Верным симптомом этого процесса является упомянутая мной трансформация мотивов дарений, относящихся к категории "воздаяния за заслуги", а именно перенос смыслового акцента с конкретных заслуг реципиентов на заслуги общего свойства – успехи, достигнутые в сфере внутреннего самосовершенствования – в "просветлении сердца", овладении благой силой (*дэ* 德) и т.п.

В апелляции к этим духовным ценностям отчетливее всего проявляется этическая мотивация западночжоуских дарителей. И если в источниках раннего периода чжоуской династии она дает о себе знать лишь эпизодически, то начиная с середины Западного Чжоу особая этика дарителя часто становится в надписях объектом осмысленной рефлексии.

В надписи "Лу-бо Дун гуй" (№218), датируемой временем правления Му-вана, правитель предваряет пожалование лускому *бо* упоминанием о доблестях предка реципиента, которые, следуя велению Неба, помогли упрочить могущество царства Чжоу. После этого *ван* заявляет:

> Ты тоже начинаешь действовать, не ошибаясь (*жу чжао бу чжуй* 汝肇不墜). Жалую тебе кувшин вина, металлическую колесницу <...>".

Буквальный перевод выражения *бу чжуй*, которым *ван* характеризует поведение луского *бо*, – "[стоять], не склоняясь". Таким образом, дарение прямо увязывается с обретенной реципиентом внутренней "устойчивостью".

Сходный тип мотивации демонстрирует начало текста на треножнике "Ши Цай дин" (8-й год Гун-вана):

> В 8-м году, в первом месяце, когда созвездие соответствовало дню *дин-мао*, *ван* сказал: "Ши Цай! Ты смог отдать всего себя делу служения моему величественному отцу Му-вану. Сам обладая обширным *дэ* и внутренней целостностью, своими сердечными помыслами ты способствовал тому, чтобы должное проявление получило умиротворяющее *дэ* твоего государя. Ныне я начинаю очищать в себе *дэ* прежних ванов. Жалую тебе черный халат с узорчатой каймой, красный фартук, багровые яшмовые подвески, штандарт с бубенцами, подпругу с металлической пряжкой для *даши**, уздечку. Воспользуйся же [дарением], дабы приблизиться к своим мудрым предкам, которые во всем помогали прежним ванам. Служи мне, Единственному!" (№278).

Последние две фразы приведенного фрагмента надписи "Ши Цай дин" являют собой пример тех морализаторских наказов, которыми *ваны* и сановники нередко увенчивали указы о пожалованиях. Смысл их заключался в том, чтобы побудить реципиентов к неустанному исполнению служебных и религиозных обязанностей чжоуской аристократии. Впервые такой наказ звучит в тексте "Хэ цзунь" (№127). В нем Чэн-ван, произносящий назидательную речь перед младшими членами своего клана, завершает ее словами: "Приносите жертвы с почтением (*цзин сян цзай* 敬享哉)! ".

Но в начале Западного Чжоу обычай ванских наказов еще не стал нормативным явлением. Помимо надписи "Хэ цзунь", сходные по смыслу призывы, исходящие от власть придержащих, содержатся лишь в трех инскрипциях периода II. Начиная со времени царствования Му-вана применение наказов учащается: они присутствуют в каждой четвертой надписи периода III и в каждой второй – периода IV.

В эту эпоху дарители оперируют целым рядом устойчивых идеологем, подобных требованию о "почтительном принесении жертв", например: "Воспользуйся [дарами] для служения (*юн ши* 用事)! "; "Не ослушайся моего повеления (*у фэй чжэнь лин* 勿廢朕令)!"; "Не осмеливайся не быть добродетельным (*бу гань бу шань* 不敢不善)!"; "Используй [дарение], дабы денно и нощно выражать почтительность (*юн цзин су е* 用敬夙夜)!" и т.д.

Основная идея перечисленных наказов состоит в необходимости надлежащего "использования" (*юн* 用) даров. Сам принцип "использования" дарений изначально присутствует в надписях на бронзе: ре-

ципиенту, выражаясь языком ритуальной эпиграфики, полагается "употребить" пожалование для отливки жертвенного сосуда с мемориальной инскрипцией.

Но символическое "использование", о котором говорится в ванских наказах, – иного рода. Оно требует от одариваемого в первую очередь не внешних действий, но усилий духовных, нацеленных на его ритуальную самокультивацию.

В этически мотивированном пожаловании середины и конца Западного Чжоу идея воздаяния за прошлое совмещается с назиданием на будущее. Тем самым акт дарения выступает не только как результат естественного накопления заслуг, но и как активное средство гармонизации отношений в социуме. Он осознается одновременно и как некий благой знак, и как источник социального блага.

В целом, формирование филологической структуры надписей на бронзе отражает важный социокультурный сдвиг: представление о том, что дарить надо постольку, поскольку это является имманентным благом, соответствует новому уровню духовного самосознания, которое возводит здание идеологии на фундаменте моральной санкции.

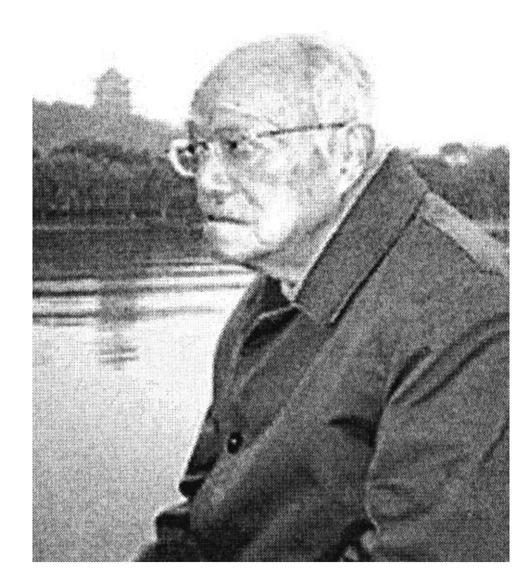
Императивный характер западночжоуских пожалований резко отличает их от дарений эпохи Инь, не имевших этического обоснования и требовавших принципиально иной религиозной легитимации. Достаточно вспомнить о примерах иньских гаданий, когда вопрос о вручении или невручении даров решался в зависимости от результатов конкретного мантического сеанса.

Важное значение для понимания этики взаимоотношений между донором и реципиентом имеет интерпретация понятия *дуй ян*, которое составляет основу формулы благодарения. Еще в 60-е годы на страницах китайского журнала "Каогу" состоялась дискуссия о первоначальной семантике этого выражения.

Начало дискуссии было положено публикацией Шэнь Вэньчжо. Автор статьи предложил отказаться от привычного перевода *дуй ян* ("вознести хвалу в ответ на милость господина") и выдвинул новое толкование данного словосочетания – как термина, обозначающего особое церемониальное действие во время процедуры совершения благодарственных поклонов.

Оно, по мнению Шэнь Вэньчжо, состояло из двух приемов – специального речевого обращения к дарителю в форме почтительного восклицания и предписанного этикетом телодвижения (именно: "глядя перед собой, быстро наклонить туловище; сложив руки, воздеть их в направлении дарителя").

Первый прием обозначался словом *дуй*, второй – термином *ян*. Данная операция совершалась непосредственно перед лицом донора сразу по завершении акта пожалования [*Шэнь Вэньчжо* 1963 (к)].



**Шэнь Вэньчжо**

Это толкование было опровергнуто Линь Юнем и Чжан Ячу, которые привели в обоснование своей позиции примеры словоупотребления *дуй ян*, явно расходившиеся с интерпретацией Шэнь Вэньчжо [*Линь Юнь, Чжан Ячу* 1964 (к)].

В частности, они сослались на текст "Цзоцэ Хуань цзунь" (№138). В нем реципиент и автор надписи по имени Хуань адресует действие *дуй ян* не аристократу И-бо, непосредственно передающему дары, а жене правителя, которая ранее повелела И-бо "умиротворить" Хуаня. В момент получения даров Хуань находился перед И-бо и, стало быть, вряд ли имел возможность обращаться с церемониальными поклонами и восклицаниями к ванской жене.

Другой пример – надпись на сосуде "Май цзунь" (№95). Одно из действующих лиц в этой надписи – Син-хоу – получает дары Сына Неба во время пребывания при ванском дворе в Цзунчжоу. Однако действие *дуй ян* Син-хоу совершает, как явствует из надписи, лишь после того, как возвращается из столицы в свой родовой удел.

В дополнение к аргументации Линь Юня и Чжан Ячу можно привести упоминающиеся в некоторых инскрипциях фразы типа: "имярек в ответ на милость господина совершил действие *дуй ян* на ритуальном сосуде (*дуй ян цзюнь сю юй и* 對揚君休于彝)". В таком контексте толкование Шэнь Вэньчжо может вызвать только недоумение, тогда как традиционная трактовка термина здесь вполне применима: "вознести хвалу на жертвенном сосуде" означает не что иное, как сделать на сосуде надпись, восхваляющую милость дарителя.

Очевидно, что смысл категории *дуй ян* заключается не в обозначении конкретных способов церемониального поведения участников ритуала, а в общей символической идентификации дара как благого деяния. Посредством "вознесения хвалы" дарителю реципиент удостоверял не столько конкретный акт коммуникации, но в гораздо большей степени – природу дарения как "милости" свыше.

В чжоуских инскрипциях мы никогда не встретим обращенных к

донору слов благодарности за "пожалование", а тем более – за "нефритовые подвески" или "халат с узорчатой каймой".

И это – принципиальный момент.

Хотя каждый дар обладал присущей ему материальной и престижной ценностью, в конечном счете главным для чжоусцев было не то, чтó конкретно им дарилось; важнее был сам доступ к бесперебойному получению высокой "милости", который обеспечивался им участием в ритуале.

Непрекращающееся "каждодневное получение милостей" (*жи цы сю* 日賜休) – вот жизненный идеал любого чжоуского аристократа:

> Чжуй неослабно днем и ночью прилагает усилия для исполнения дела всей своей жизни[31]. Сын Неба во множестве одаривает Чжуя милостями. Чжуй осмеливается вознести явственную хвалу сыну Неба и изготовить жертвенный сосуд для своих достославных предков (№264).

> *Ван* пожаловал <...> Кэ поля и людей. Кэ поклонился, осмелился выразить благодарность сыну Неба за его необычайно явленную щедрую милость и изготовил походный ритуальный сосуд *сюй* <...>. Кэ будет вечно служить Сыну Неба и будет непрестанно одариваться бесконечными милостями (№312).

> Цзюйфу изготовил жертвенный сосуд *сюй.* Цзюйфу на протяжении десяти тысяч лет будет вечно пользоваться [сосудом и получит] много милостей (№352).

Идеал "постоянного получения милостей" восходит в раннечжоуской идеологии к возвышенным образцам исторического прошлого. Это – то, что случалось некогда с "достославными и просвещенными предками". Но предки не просто создали образец для подражания; собственными заслугами они самым непосредственным образом повлияли на судьбу своих живущих потомков, предоставив им – в силу родовой преемственности – возможность черпать от щедрот земных правителей.

Из надписи на сосуде "Да Кэ дин" (№305) мы узнаем, что некий Ши Хуаньфу в прежние годы смог необыкновенным образом "просветлить свое сердце", "выявить в себе благую силу (*дэ*)" и достойно послужил своему правителю Гун-вану, за что и был осыпаем "несчетными дарами". Нынешний Сын Неба мудр и почтителен по отношению к духам, он не забывает о былых добродетелях покойного Ши Хуаньфу. Сын Неба дает Кэ – потомку Ши Хуаньфу – многие важные поручения, передает через него указы и "во множестве одаривает драгоценной милостью".

---

[31] Букв.: *сы ши* 死事 ("дело, [исполняемое вплоть до самой] смерти"); имеется в виду служение правителю и духам предков.

В надписи на сосуде "Ши Ван дин" также говорится о том, что заслуги предков не предаются забвению и становятся источником жизненного процветания потомков:

> Ши Ван сказал: "Доброславный родитель мой Цзю-гун смог необычайно просветлить свое сердце и проявить свое *дэ,* чем воспользовался, служа прежним правителям. <...> Государь не забывает потомков мудрых людей, и потому щедро воздает должное и одаривает милостью" (№270).

И не случайно, что получение "драгоценной милости", воплощенной в дарах правителя, воспринималось в сознании человека чжоуской эпохи как благое дело для будущих поколений его потомков. Уже упоминавшаяся мной надпись "Лу-бо Дун гуй", в которой пожалование логически увязано с благими деяниями предков реципиента, имеет характерное продолжение:

> Лу-бо Дун осмелился отбить земной поклон, возблагодарил Сына Неба за его необычайно явленную милость и воспользовался ею, чтобы изготовить драгоценный сосуд для жертвоприношений своему достославному отцу. Сосудом будут пользоваться как драгоценностью в течение десяти тысяч лет. Дети и внуки, подражая [Дуну], получат такие же милости" (№218).

Символический образ дара-милости предстает в западночжоуской эпиграфике не в качестве отдельно взятого акта и даже не как совокупность пожалований, получаемых человеком в течение жизни, а, скорее, в виде некоего континуума, объемлющего все родовое тело, включающее предков и потомков ныне живущего. Это – нескончаемый благодатный поток, к щедротам которого надо постоянно припадать. "Каждодневное получение милости" и есть постоянное пребывание под живительным потоком дарений.

Как мы помним, идея изобильного дара, или ритуальной избыточности "милостей" была потенциально заложена уже в исходной семантике основного термина дарения *цы* 賜. Эта семантическая основа зафиксирована в иньской идеограмме "излияния из большого сосуда в малый" – недаром одной из ее производных стало, помимо *цы,* понятие *и* 益 (溢) "переливаться через край".

Но если иньский терминологический прототип *цы* и *и* еще не имел абстрактно-символического значения, будучи наименованием одного из видов жертвоприношений, то в начале Чжоу образ дара как изливающегося избытка стал предметом культурного осмысления. Это находило выражение в весьма типичных для западночжоуской традиции метафорах "обильного безграничного счастья", "беспредельного долголетия", "вечных повелений без конца", "преобильно насыщенной благодати Вэнь-вана и У-вана", "сияния великого Неба, не приносящего пресыщения".

Яркие примеры подобной культурной символики содержатся в надписи на чаше "Ши Цян пань" – стихотворном изложении двух генеалогий – чжоуского правящего дома (до Гун-вана включительно) и клана придворного скриба Цяна.

Этот текст буквально переполнен образами обильных даров и бесконечных "милостей", среди которых протекала жизнь шести поколений чжоуских аристократов.

Вот несколько характерных выдержек из надписи на сосуде "Ши Цян пань":

Сын Неба почтительно продолжает
Великое дело Вэнь-вана и У-вана,
Долголетие Сына Неба не имеет предела.
[Сын Неба] привечает в обилии [пребывающие] верхи и низы,
[А верхи и низы] почтительно радуются и без конца восхищаются
Сиянием великого Неба, не приносящим пресыщения.
Верховный Владыка хранит благополучие [страны],
Надежно одаривает Сына Неба благим повелением,
Обильным счастьем и тучным урожаем <...>.
Лучезарный и ослепительный Я-цзу Цзу-синь
Породил и вскормил детей и внуков.
[Ниспослал им] пышное счастье и множество даров (№281).

### *Церемония цэ мин*

Представление об этике дарообмена в западночжоуской идеологии было связано с пониманием внутренней природы ритуальной коммуникации.

Но одновременно с постижением внутреннего "содержания" ритуала происходило и углубление интереса к его "форме". Параллельно с этизацией дарений в раннем Чжоу отчетливо обозначилась тенденция к вычленению и структурированию внешних институциональных аспектов дарения, а иначе говоря, – к его эстетизации.

Одним из проявлений этого процесса стало формирование специальной церемонии пожалования, в которой нашли отображение принципы складывающегося государственного этикета, официальных норм публичного поведения в обществе.

В иньской эпиграфике сведения о процедурной стороне дарений крайне скудны. Единственное, что упоминается в текстах периода I довольно регулярно, так это календарная дата описываемых событий: в начале надписи указывается день, в конце ее – месяц и год (вернее, наименование годичного жертвоприношения *вана*). Кстати сказать, в Чжоу порядок написания даты изменяется – она целиком записывается в начале надписи, причем в другом порядке: год правления *вана*, месяц,

декада, день. Иногда упоминается место, где произошло дарение. Таковым мог быть храм или дворец *вана*.

Правда, само слово "дворец" (*гун* 宫), в отличие от термина "храм" (*мяо* 廟), в иньских надписях на бронзе не употребляется. Но ряд знаков иньских *цзиньвэнь*, обозначающих место дарения, могут быть истолкованы как наименования дворцовых сооружений, поскольку в их состав входит смысловой детерминатив "крыша". В отдельных случаях церемония пожалования проводилась в "главном зале" (*тайши* 太室) ванского дворца, как это было описано в инскрипции "Шу Сы-цзы дин" (хронологически она относится ко времени Чэн-вана, но отражает иньские традиции):

> В день *бин-у ван* пожаловал Шу Сы-цзы двадцать связок раковин. Во дворце □□. [Шу Сы-цзы] воспользовался [дарением], чтобы изготовить драгоценный треножник для жертвоприношений предку Фу-гую. В главном зале ванского дворца □□, в девятом месяце (№169).

Простейшее описание действий дарителя и одариваемого, отчасти напоминающих чжоускую церемонию пожалования, содержится в надписи "Цзай Ху цзяо":

> В день *гэн-шэнь ван* находился в □. *Ван* вошел [во дворец]. *Цзай* Ху последовал за *ваном*. Был одарен пятью связками раковин (№38).

В иньских надписях указываются и иные места дарений, помимо дворцов и храмов, но чаще всего об обстоятельствах вручения даров в инскрипциях периода I не говорится вовсе.

К этому следует добавить, что обе известные версии благодарственного ответа реципиента в иньской эпиграфике (надписи №4 и №23) отличаются от чжоуского стандарта не только неканонической "формулой благодарения", но и отсутствием упоминания о ритуальном поклоне одариваемого, что еще больше подчеркивает неразвитость норм церемониального поведения в иньском Китае.

Словом, у нас есть все основания утверждать, что в Инь акт пожалования еще не был облечен в единообразную нормативную форму. В начале Западного Чжоу подобная ситуация в целом остается неизменной.

Регулярные упоминания о церемонии пожалования появляются в середине Западного Чжоу. При этом частота этих упоминаний сохраняется почти без изменений до конца западночжоуской династии: если в эпиграфике периода III данные об официальной церемонии дарения содержатся в 48% надписей о пожалованиях, то в текстах периода IV соответствующий показатель составляет 51%.

Говоря иначе, каждая вторая запись о дарении, сделанная в сере-

дине и конце Западного Чжоу, включает в себя описание формальной процедуры пожалования.

Каковы основные ее элементы?

Наиболее полное описание церемонии пожалования дошло до нас в надписях конца периода правления Сюань-вана и первых лет Ю-вана. Проанализируем ее на примере инскрипции "Лай дин 2", датируемой 43-м годом Сюань-вана (№314), сопоставляя ее с другими надписями.

Можно выделить следующие составные части церемонии.

**1)** Прежде всего в тексте упоминается о местонахождении правителя, для чего используется фраза *ван цзай* ... 王在 ... ("*ван* был в ..."). Это, как правило, один из столичных дворцов, в данном случае – "помещение Мугун чжоуского дворца Кангун" (周康宮穆宮).

**2)** Затем сообщается о времени действия. Оно обозначается с помощью иероглифа *дань* (旦), сама форма которого указывает на его значение – "рассвет", "восход солнца над горизонтом" (в двух других инскрипциях сказано, что подготовка к проведению церемонии дарения начинается, когда "еще не рассвело" *мэй шуан* 昧爽).

Время выбрано не случайно: момент оглашения "необычайно явленного" ванского приказа должен точно совпасть с восходом солнца, дабы придать происходящему особый символический смысл и подчеркнутую торжественность.

**3)** Далее описываются действия вана: он "входит в чжоуский храм" (*гэ чжоу мяо* 格周廟) и "занимает место" (*цзи вэй* 即位). В других случаях место проведения ванской церемонии обозначено как "большой храм" (*таймяо* 太廟) или "большая палата" (*тайши* 大室). Восшествие в главный зал дворца (храм) и занятие специально отведенного ему места – это наиболее типичные действия *вана*, предшествующие оглашению его приказа.

**4)** *Ван* повелевает одному из своих приближенных "вызвать" (*чжао* 召) потенциального реципиента на место проведения торжественного акта.

**5)** После этого в дело вступает одариваемый (он же – получатель ванского приказа). Его поведение во время аудиенции тоже строится в строгом соответствии с предписаниями церемониального регламента. В большинстве надписей говорится, что реципиента на прием к правителю "вводит" специальный сановник, который при этом "находится по правую руку от него" (*ю* 右).

Это принципиально важный компонент церемонии дарения, зафиксированный, в частности, в надписи на сосуде "Вэй гуй 1", датированной 27-м годом правления Му-вана, и с тех пор вплоть до конца

Западного Чжоу неизменно являвшийся необходимой составляющей любого официального акта пожалования.

Инскрипция "Мао гуй" (№222) свидетельствует, что действия "вводящего" были неотъемлемой частью ритуала дарения, осуществляемого не только *ваном*, но и *чжухоу*.

**6)** Одариваемый и вводящий "проходят через ворота" (*жу мэнь* 入門), после чего реципиент "занимает место в среднем дворе, обратясь лицом на север" (*вэй чжун тин бэй сян* 位中庭北向).

Первое упоминание о том, что во время официальной церемонии *ван* был обращен лицом на юг, содержится в тексте на сосуде "Цзэ гуй" (период правления Кан-вана):

> *Ван* встал у алтаря храма в И, лицом обратившись к югу. *Ван* приказал Юй-хоу Цзэ: "Будь *хоу* в И! Жалую тебе кувшин вина <...>". И-хоу Цзэ поблагодарил вана за его милость и изготовил жертвенный сосуд в честь Люй-гуна Фу-дина (№141).

В другой раннезападночжоуской надписи "Сяо Юй дин" более или менее подробно описывается торжественная придворная церемония, связанная, правда, не с дарением, а с передачей правителю военных трофеев и пленных. В ней, в частности, говорится:

> *Ван* вошел в чжоуский храм <...>. Юй доложил о себе *вану* <...>. Затем Юй вошел и занял свое место в среднем дворе, лицом повернувшись к северу. <...> (№110).

В дальнейшем это предписание станет в традиционном Китае общепринятой ритуальной нормой.

**7)** После того, как реципиент занял свое место в среднем дворе, в дело вступает уже находившийся там придворный, который "получает текст ванского приказа" (... *шоу ван мин шу* ...受王命書).

**8)** Наконец, наступает основная часть церемонии – торжественное обнародование очередного ванского приказа. Это могло происходить по-разному, хотя общая суть ритуала оставалась неизменной. Чаще всего – примерно в половине случаев – "*ван* приказывает" еще одному чиновнику "огласить записанный на скрижалях приказ (одариваемому)" (*ван ху* ... *цэ мин* ... 王呼 ...冊命...).

Словосочетание *цэ мин* настолько характерно для эпиграфических текстов подобного типа, что в специальной синологической литературе принят устоявшийся термин *цэ мин цзиньвэнь,* т.е. "надписи на бронзе с описанием церемонии оглашения приказа, занесенного на скрижали".

Близким по значению к выражению *цэ мин* является используемое в некоторых текстах понятие *цэ цы* (冊賜), или "одаривать в соот-

ветствии с указом, записанным на скрижалях".

В ряде случаев термины *цэ мин* и *цэ цы* не употребляются: *ван* просто обращается к чиновнику с указанием передать реципиенту приказ о дарении. Иногда упоминание о посредничестве чиновника опускается и автор инскрипции прямо переходит к изложению текста ванского указа.

**9)** Далее следует текст ванского приказа, начинающийся словами: "*Ван* так сказал... " (*ван жо юэ...* 王若曰...).

**10)** Выслушав повеление *вана*, одариваемый выражает свои верноподданические чувства благодарности: он "сложив руки, отвешивает земной поклон" (*бай шоу цзи шоу* 拜手稽首).

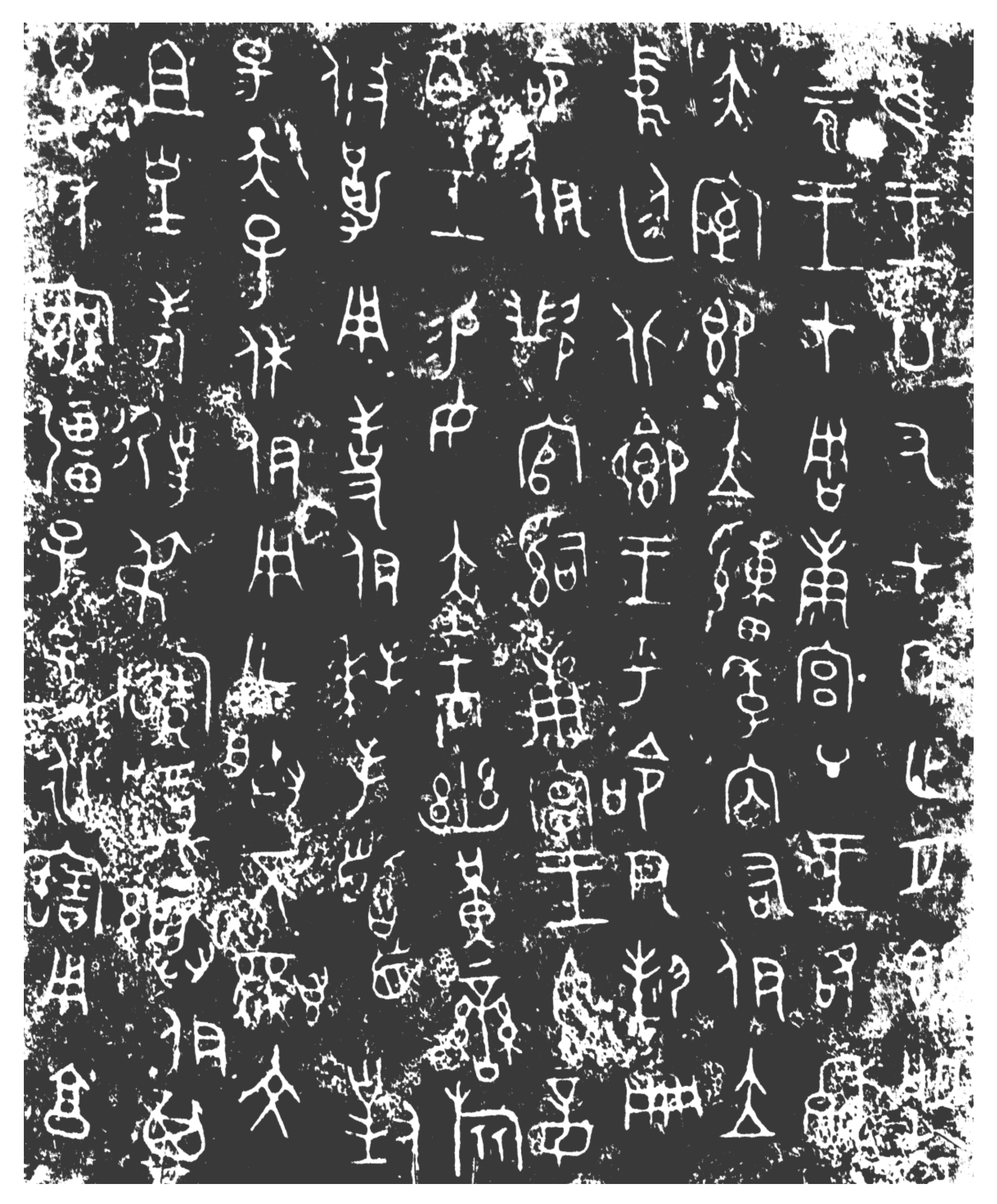
**11)** В период правления Сюань-вана церемониальный протокол был дополнен еще одной деталью. Поклонившись *вану*, реципиент "получал скрижали (с начертанным на них приказом правителя), прикреплял их к поясу и покидал (церемониальный зал)", но тут же "возвращался обратно, держа в руках нефритовую табличку" (*шоу цэ пэй и чу, фань жу цинь гуй* 受冊配以出，返納瑾圭).

**12)** Лишь после этого обладатель ванского дара "осмеливался вознести хвалу Сыну Неба за его необычайно явленную милость" (*гань дуй ян тяньцзы пи сянь лу сю* 敢對揚天子丕顯魯休). При этом в надписи иногда приводятся слова, произнесенные одариваемым.

Отнюдь не во всех надписях, относящихся к категории *цэ мин цзиньвэнь,* можно найти полное описание церемонии дарения. Во многих случаях она фигурирует в сокращенном виде, однако хотя бы несколько элементов ритуальной процедуры всегда присутствует даже в таких сокращенных версиях.

Приводимая ниже надпись на сосуде "И гуй" – конкретный пример эпиграфического текста, более или менее полно описывающего церемонию *цэ мин*:

> В 27-й год правления *вана*, в первом месяце, во второй декаде, в день *дин- хай ван* находился в чжоуском дворце Кангун. На рассвете [*ван*] вошел в [большой зал] Мутайши и занял свое место. Го-цзи ввел [во дворец] И, сам находясь по правую руку от него. [И] занял место в среднем дворе, лицом обернувшись на север. *Ван* повелел *инь** Фэну огласить И приказ, занесенный на скрижали: "Управляй ванскими слугами, наложницами и работниками дворца Кангун. Жалую тебе красный фартук, темные нефритовые подвески, штандарт с бубенцами и уздечку. Используй [дары] для служения". И, сложив руки, отвесил земной поклон и вознес хвалу Сыну Неба за его милость. И воспользовался [дарением], чтобы изготовить драгоценный жертвенный сосуд в честь необычайно проявивших себя предков – просвещенного деда, и достославного отца Пи-шу. Поколения сыновей и внуков И на протяжении нескончаемых десяти тысяч лет будут вечно пользоваться сосудом как драгоценностью и совершать жертвоприношения (№310).



**Надпись на сосуде "И гуй"**

В процессе изучения официальной церемонии, описываемой в надписях категории *цэ мин цзиньвэнь*, возникает вопрос о том, как соотносятся между собой – в рамках данной церемониальной процедуры – собственно пожалование и сопутствующий этому акту приказ донора реципиенту, который чаще всего имеет характер административного поручения. Другими словами, имеем мы дело с "церемонией дарения" или все же с "церемонией служебного назначения"?

Отвечая на этот вопрос, прежде всего необходимо отметить, что

почти все церемонии *цэ мин* – а они упоминаются в инскрипциях на бронзе 70 раз – были связаны с вручением даров. Известна только одна надпись такого типа (№240), где приказ вана не сопровождается актом дарения. В 49 случаях, т.е. в 70% текстов, относящихся к категории *цэ мин цзиньвэнь*, правитель, помимо дарения, или, вернее, вместе с дарением, отдает приказ о назначении реципиента на определенный административный пост.

Вполне резонно предположить, что церемония *цэ мин* была не в последнюю очередь связана именно с практикой служебных назначений при дворе чжоуских ванов. В надписях середины и конца Западного Чжоу, когда административные назначения вообще стали наиболее популярным поводом для пожалований, только 9 назначений – всего 15% от общего числа – были совершены вне церемонии *цэ мин*.

Но, с другой стороны, в 21 надписи такого типа, т.е. почти в каждой третьей инскрипции категории *цэ мин цзиньвэнь*, приказ вана сводится к одному пожалованию – как в тексте на сосуде "Сю пань":

> В 20-м году, в первом месяце, во вторую декаду, в день *цзя-у ван* находился в чжоуском дворце Кангун. На рассвете *ван* вошел в большой зал и занял свое место. *Цзоума** Сю, по правую сторону от которого находился И-гун, прошел через ворота и остановился в среднем дворе, повернувшись лицом на север. Ван повелел *цзоцэ** Иню пожаловать Сю в соответствии с указом, занесенным на скрижали, черный халат с узорчатой каймой, красный фартук, багровые яшмовые подвески, клевец с резным лезвием, красной кистью и обтянутым шелком древком, штандарт с бубенцами. Сю, сложив руки, отвесил земной поклон и осмелился возблагодарить Сына Неба за его необычайно явленный милостивый приказ (№235).

Другими словами, приказ о служебном назначении – это распространенный, но необязательный элемент церемонии *цэ мин,* тогда как без дарения не обходилась ни одна церемония такого рода (табл.27).

Вместе с тем, надо учесть, что само противопоставление между "пожалованием" и "административным указом" в значительной мере условно. Всякое одаривание является реализацией "повеления" в широком смысле – достаточно вспомнить, что слово *мин* 命 ("повелевать"), кроме всего прочего, используется в языке западночжоуских инскрипций на бронзе в качестве термина дарения. С другой стороны, любое служебное распоряжение в конечном счете представляет собой "дар" правителя – его "явленную милость". Поэтому церемонию *цэ мин* вернее всего было бы называть ритуалом приказа-дарения.

Исследование надписей подобного типа (церемония – административное распоряжение – вручение даров), которые действительно типичны для эпиграфики середины и конца Западного Чжоу, дало повод некоторым историкам отождествлять древнекитайские пожалования с

инвеститурой – юридическим актом, который практиковался в политической жизни раннефеодальной Европы. Этот термин стал широко распространен в синологической литературе и часто используется для обозначения феномена дарений в западночжоуском Китае.

Оставляя на время вопрос о применимости понятия инвеституры к социокультурному явлению, описываемому в надписях на древнекитайской ритуальной бронзе, выделим общую особенность обоих общественных институтов: и в том, и в другом случае мы сталкиваемся с формализованными системами церемониальной коммуникации, имеющими в основе своей принцип аристократического этикета, т.е. норм, при помощи которых регулируется публичное поведение представителей высших социальных сословий.

Существовало ли нечто подобное в иньском Китае? Имеющиеся источники не позволяют дать утвердительного ответа на этот вопрос. "Этикет" – производное от "этики", строгая кодификация внешних норм церемониального поведения не отделима от осознания морального смысла церемоний и ритуалов. Между тем, иньские тексты не дают примеров, которые можно было бы истолковать как отчетливое проявление этического сознания.

Внимание к эстетике ритуала проявилось уже в самих категориях раннечжоуской культуры. Одной из них была категория *сянь* 顯.

В раннечжоуском мировосприятии идеальный человеческий тип должен был находить воплощение не только во внутренних качествах человека, но и в его облике: необычная внешность служила зримым подтверждением выдающихся моральных достоинств. Для обозначения этой внешней "выраженности" скрытой человеческой природы чжоусцы ввели в обиход специальное понятие *сянь* 顯, которое можно перевести как "явленность".

*Сянь* – это обязательный признак сакральной персоны и сакрального действия в западночжоуской идеологии: "явленны" достославные предки, всегда "явленна" милость *вана*, "явленной" же надлежит быть благодати, или благой силе (*дэ* 德) истинного чжоуского аристократа:

> Лян Ци сказал: "В высшей степени явленны мои достославные предки – дед и отец! Величественно и необычайно смогли они претворить свою благую силу" <...> (№320).

Сходной цели служила и церемония *цэ мин* – способ наглядной демонстрации эстетизированных ритуальных форм и возвышенных внешних "обличий", подчеркивавших благую природу ритуала.

В период Чуньцю церемонии приказа-дарения в надписях на бронзе уже не фиксируются, что, впрочем, и не удивительно: описа-

ния пожалований вообще исчезают из восточночжоуской ритуальной эпиграфики. Отдельные упоминания церемонии *цэ мин* можно найти не в эпиграфических, а в классических письменных источниках Восточного Чжоу, таких как "Цзо чжуань" и "Ли цзи".

Так, в "Цзо чжуань" говорится:

> В день *цзи-ю ван* совершал жертвенное возлияние и оказывал милости Цзинь-хоу. *Ван* приказал *иньши** Ван-цзы Ху и *нэйши** Шу Синфу передать Цзинь-хоу занесенный на скрижали указ о том, что ему жалуется титул *хоу-бо* и даруется: церемониальная одежда, которую носят при управлении колесницей, красный лук и сто красных стрел, лук черного цвета и тысяча [черных] стрел, кувшин вина и триста телохранителей.
>
> [Указ также] гласил: "Со всем тщанием выполняй мои поручения, охраняй четыре стороны света <...>". Цзинь-хоу три раза отказывался [от оказанной ему чести, никак не решаясь] последовать приказу. [Наконец, Цзинь-хоу] сказал: "Осмеливаюсь дважды отвесить земной поклон и возблагодарить Сына Неба за его необычайно явленный милостивый приказ". [После этого Цзинь-хоу] взял табличку с указом и вышел. [Всего за время этой аудиенции Цзинь-хоу] трижды входил к вану" [*Legge* 1939, vol.7:205].

Если отрывок из "Цзо чжуань" запечатлел действительное событие, произошедшее на 28-м году правления луского Си-гуна (632 г. до н. э.), то в "Ли цзи" церемония *цэ мин* описана как явление легендарного прошлого, относящееся ко временам совершенномудрых правителей-*ванов*:

> В древности мудрые правители жаловали титулами тех, кто обладал *дэ,* и вознаграждали тех, кто имел заслуги. <...> Государь, спустившись со ступеней дворца, вставал, обернувшись лицом на юг. Получавший приказ обращал свое лицо на север. Справа от государя находился скриб, державший в руках скрижали с указом. [Удостоившийся аудиенции] дважды отвешивал поклон, брал приказную табличку и возвращался домой, после чего устанавливал табличку в храме предков [*Ли цзи* 1934, цз.8: 62].

Это – наиболее подробные описания церемонии *цэ мин,* известные из классических памятников. Между ними и сведениями, сообщаемыми эпиграфическими текстами, имеются определенные различия.

Некоторые процедурные аспекты церемонии, происходившей при дворе западночжоуских ванов, в классических текстах позднейшего времени не упомянуты. С другой стороны, не соответствуют раннечжоуской ритуальной практике отдельные нормы этикета, описанные в "Цзо чжуань" и "Ли цзи", – такие, как "двойной поклон" реципиента или, скажем, его же формальный отказ принять милость правителя.

Другие свидетельства классических письменных источников о церемонии *цэ мин* перекликаются с соответствующими сведениями эпиграфики лишь отчасти: так, сообщение "Цзо чжуань" о том, что удостоенный ванской аудиенции Цзинь-хоу за время приема "трижды

входил к правителю", может быть соотнесено с ранее приведенными мною фрагментами из позднезападночжоуских надписей на сосудах "Шаньфу Шань дин", "Лай дин 2" и "Сун дин", где говорится о реципиенте, который после пожалования повторно входит к вану с нефритовой табличкой в руках.

Помимо двух упомянутых мест из "Ли цзи" и "Цзо чжуань", в древнекитайских классических текстах имеется еще несколько записей о церемонии дарения, правда, неполных и отражающих лишь отдельные элементы данной церемонии – оглашение приказа, вручение даров, восхваление милости дарителя и т.д. Анализ этих фрагментов заставляет сделать вывод, что в эпоху Чуньцю-Чжаньго исходный западночжоуский вариант ритуала приказа-дарения постепенно отошел в прошлое и был основательно забыт.

Когда сформировалась церемония *цэ мин*?

Отвечая на этот вопрос, Чэнь Мэнцзя высказал в середине 50-х гг. предположение, что решающим моментом здесь является упоминание о чиновнике, который сопровождает одариваемого (*ю чжэ* 右者). По мнению этого исследователя первые надписи такого рода датируются периодом правления Гун-вана [*Чэнь Мэнцзя* 1956: 105 (к)].

Первоначально я полагал, что наиболее ранняя надпись с "каноническим" описанием церемонии *цэ мин* – это относящаяся к 27-му году правления Му-вана инскрипция на сосуде "Вэй гуй 1". Однако впоследствии, по мере разработки методов более детальной датировки надписей, я убедился, что "Вэй гуй 1" – отнюдь не самый ранний пример более или менее полного описания церемонии пожалования. На это могут претендовать еще несколько надписей.

В частности, из инскрипции на сосуде "Ли цзунь" мы узнаем:

> В восьмом месяце, в период раннего благоприятствования, *ван* вошел в храм Чжоу. Му-гун ввел Ли, находясь по правую руку от него, и тот занял место в среднем дворе, обратясь лицом на север. Ван приказал *инь** одарить Ли красным фартуком, темными подвесками и уздечкой […]. Ли, сложив руки, поклонился до земли и осмелился вознести хвалу *вану* за его милость. Использовал это для того, чтобы изготовить драгоценный жертвенный сосуд в честь моего просвещенного предка И-гуна. […] (№216).

По палеографическим признакам инскрипция "Ли цзунь" может быть отнесена к началу правления Му-вана. На это указывает специфическое сочетание вариантов двух знаков – 貝 (AIII) и 酉 (DI), характерное для периода со времени Чжао-вана вплоть до первых лет правления Му-вана, причем датировать сосуд именно началом царствования Му-вана позволяет иероглиф 王, представленный переходной формой EII-EIII.



**Надпись на сосуде "Ли цзунь"**

Клад с этим сосудом был обнаружен в 1955 г. в уезде Мэйсянь провинции Шэньси, а 30 лет спустя в непосредственной близости от этого места был найден другой клад с бронзовыми предметами, изготовленными Лаем из рода Дань.

Среди его предков, упомянутых на чаше "Лай пань", фигурирует некто Чжун Лифу (仲盠父) – явно то же самое лицо, что и Ли (盠) – автор надписи на сосуде "Ли цзунь". О нем сказано, что он проявил свои недюжинные способности при Чжао-ване и Му-ване; это сообщение, таким образом, подтверждает правильность датировки сосуда "Ли цзунь", основанной на палеографических данных.

Надпись "Мянь и" палеографически близка к "Ли цзунь" – с той разницей, что знак 酉 в ней представлен более поздним вариантом DII, а 王 – EIII, что характерно для времени Му-вана.

Обратим внимание на то, что одариваемого Мяня в церемониальный зал вводит Син-шу (邢叔).

Это обстоятельство важно в том отношении, что позволяет безошибочно решить вопрос о дате сосуда "И цзунь".

Надпись на нем помечена "2-м годом правления вана", а в церемонии принимает участие все тот же же Син-шу. Это означает, что "И цзунь" был отлит в самом начале правления Му-вана. Надпись на нем гласит:

> В третьем месяце, в период раннего благоприятствования, в день *и-мао ван* находился в Чжоу. После того, как он вошел в большой зал, Син-шу ввел И, находясь справа от него. *Ван* повелел *нэйши** отдать И приказ, записанный на скрижалях: заступить в должность его деда и отца. И был одарен тканым халатом, коричневым фартуком, подвесками цвета *цзюн* и штандартом. И сложил руки, поклонился до земли и отблагодарил *вана* за оказанную милость. И отблагодарил [*вана*] за воздание ему за заслуги.и воспользовался этим, чтобы изготовить драгоценный сосуд для жертвоприношений. Поколения внуков и детей не осмелятся допустить оплошность и будут вечно пользоваться им как драгоценностью. 2-й год *вана* (№203).

В принципе, разумеется, не исключено, что будущие находки новых надписей на бронзовых сосудах смогут внести коррективы в сформулированный выше вывод о времени возникновения церемонии *цэ мин*.

Однако имеющиеся сейчас в нашем распоряжении данные эпиграфических памятников свидетельствуют о том, что, во-первых, процесс институционализации ритуала пожалования в западночжоуском Китае был связан с реформаторской деятельностью чжоуского Му-вана и, во-вторых, о том, что этот процесс начался непосредственно после восшествия Му-вана на престол.



**Надпись на сосуде "И цзунь"**

## *"Ван вошел в большой зал"*

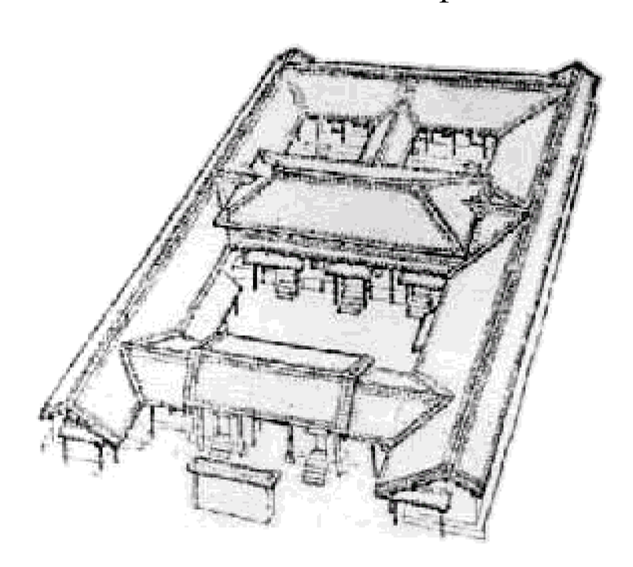
Появление в эпиграфических текстах середины Западного Чжоу массовых упоминаний об официальной церемонии *цэ мин* не просто говорит об эволюции конкретных форм ритуальных церемоний; оно указывает на становление самых основ государственного этикета в древнем Китае. Признаки этого процесса можно обнаружить не только в эпиграфических источниках, но и в археологических материалах раннего Чжоу. Одним из таких свидетельств служит, в частности, возникновение нового типа планировки дворцовых и храмовых построек.

Благодаря находкам китайских археологов, мы имеем возможность получить представление о том типе сооружения, в котором происходила церемония дарения. В ходе раскопок в Чжоуюани были обнаружены остатки фундамента раннечжоуского дворца, значительно отличающегося по особенностям своей внутренней планировки от дворцовых строений эпохи Шан-Инь [*Чэнь Цюаньфан* 1988: 37-69 (к)].

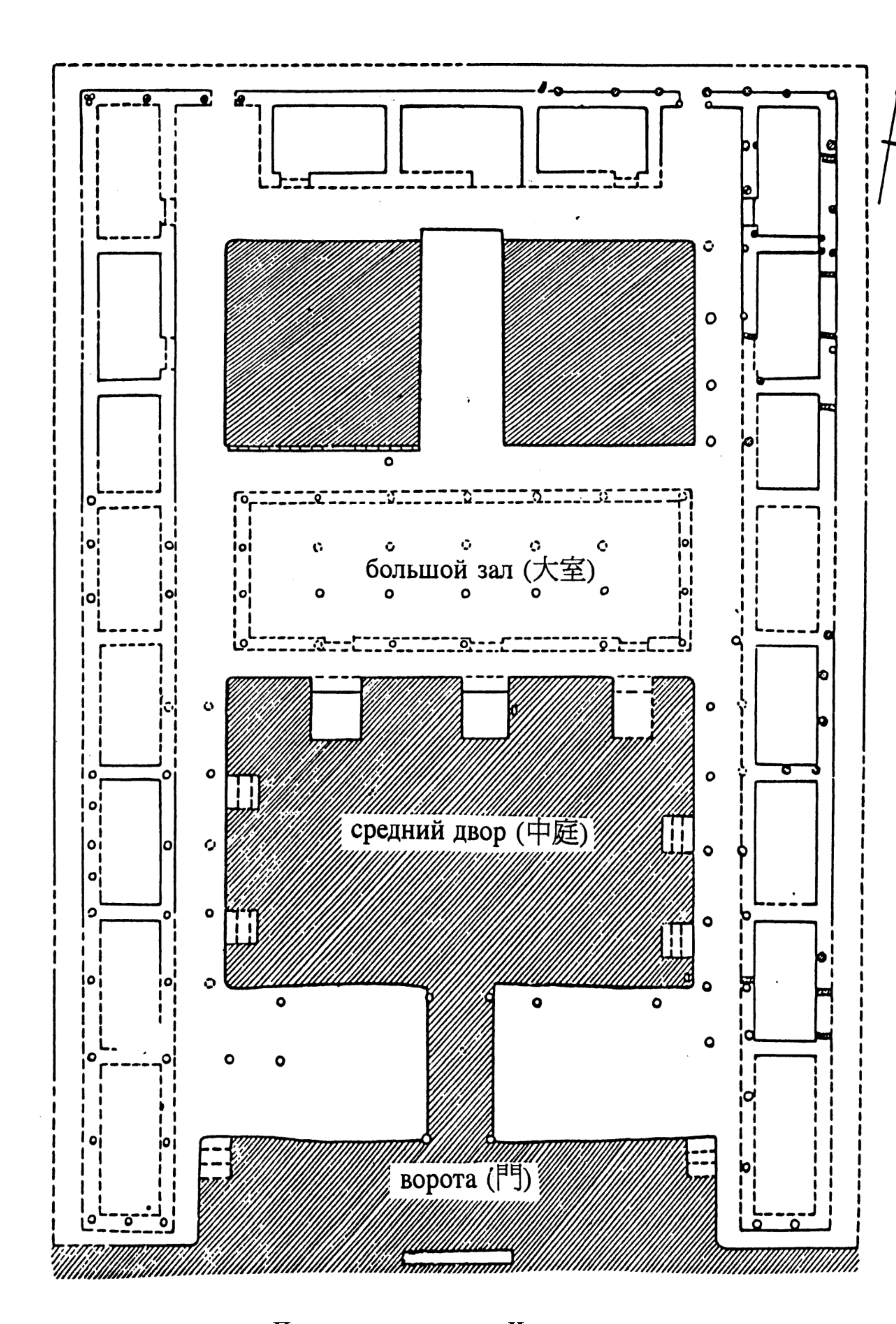
Иньские дворцы – это сравнительно простые столбовые конструкции с общей крышей, имеющие в плане прямоугольную форму.

В отличие от них дворцовый комплекс в Чжоуюани – это древнейшее из известных нам древнекитайских архитектурных сооружений, возведенных по принципу, получившему впоследствии название *сыхэюань* 四合院, т.е. крытое по периметру здание с большим внутренним двором, перегороженным в центральной части.

В планировке этого дворца впервые нашли отражение классические принципы дворцовой и храмовой архитектуры традиционного Китая – защитный экран перед входными воротами, просторный "средний" двор, примыкающий к главному залу, небольшой задний дворик и вспомогательные помещения в боковых флигелях здания.



**Дворцовый комплекс в Чжоуюани (реконструкция)**




**Планировка дворца в Чжоуюани**



**Чэнь Мэнцзя (1911-1966)**

Большое дворцовое сооружение длиной 45,2 м и шириной 32,5 м строго ориентировано по сторонам света и по своему архитектурному замыслу предназначено для проведения публичных придворных церемоний. В общекультурном контексте этот тип организации архитектурного пространства соответствовал открытию нового эстетического измерения ритуальной коммуникации.

Рассматривая вопрос о месте проведения официальной церемонии пожалования, нужно коснуться проблемы соотношения между чжоускими "дворцами" (*гун* 宮) и "храмами" (*мяо* 廟).

На этот счет есть две противоположные точки зрения, принадлежащие Чэнь Мэнцзя и Тан Ланю.

По мнению Чэнь Мэнцзя, в раннем Чжоу существовало различие между типами строений, обозначенными терминами *гун* и *мяо*.

Первые предназначались исключительно для здравствующих людей – *ванов* и иных представителей знати; вторые являлись обиталищем духов предков. *Ваны* посещали храмы-*мяо* лишь для совершения жертвенных ритуалов, а все остальное время они находились за их стенами. Поэтому слово *мяо* не используется во вводных фразах (*ван цзай*... 王在 ...), указывающих в инскрипциях на место постоянного пребывания правителя. В таком лингвистическом контексте могли употребляться только наименования дворцов-*гун*, либо географические обозначения, например, названия столиц Цзунчжоу и Чэнчжоу (сокращенно – Чжоу). Что же касается храмов-*мяо*, то в них, согласно эпиграфическим данным, *ван* "входил" (*гэ* 格) перед началом церемонии пожалования; точно так же он мог входить в помещение, называемое *тайши* 太室 ("большой зал", "большая палата").

Эпиграфические тексты допускали употребление слова "палата" и в лексической конструкции *ван цзай*... В одной из надписей можно встретить фразу *ван цзай кан гун тай ши* 王在康宫太室 ("*Ван* находился в большой палате дворца Кангун"). В другом случае говорится:

> *Ван* находился в чжоуской [палате] Чэн тайши (*ван цзай чжоу чэн тай ши* 王在周成太室). На рассвете *ван* вошел в храм (№242).

Из этого Чэнь Мэнцзя заключает, что помещение *ши* 室 являлось

составной частью ванского дворца-*гун* и что, стало быть, между *мяо* и *ши* существовало такое же функциональное различие, как и между *мяо* и *гун* [*Чэнь Мэнцзя* 1955, №10: 87 (к)].



**Тан Лань (1901—1979)**

Концепцию о типологическом разграничении чжоуских категорий *гун* и *мяо* оспорил Тан Лань. Он указал на то, что во многих эпиграфических и классических источниках говорится об использовании ванских дворцов-*гун* для проведения церемонии жертвоприношения предкам. Так, например, в надписи "Лин и" дворцы Кангун и Цзингун упоминаются как места принесения жертв покойным правителям:

> В день *цзя-шэнь* Мин-гун совершил жертвоприношение в дворце Цзингун. В день *и-ю* принес жертвы в дворце Кангун (№87).

Храмовые функции были свойственны также и дворцовым помещениям *тай ши*, что доказывается инскрипцией на сосуде "Цы дин":

> Правитель совершил жертвоприношение Чжао-вану в [зале] *тайши* (№261).

Кроме того, Тан Лань подметил, что термин *мяо* вовсе не исключался из употребления во вводной лексической конструкции "*ван цзай ...* " , примером чему служит текст "Нань-гун Лю дин":

> В пятом месяце правления вана, в период наибольшего благоприятствования, в день *цзя-инь ван* находился в храме Канмяо (№231).

С другой стороны, помещение, в которое *ван* "входил" (*гэ* 格) перед началом церемонии пожалования, могло обозначаться не только терминами *мяо* и *тайши,* но и словом *гун* 宫. Так, в надписи "Ли дин" (№215) *ван*, чтобы совершить дарение, "входит в [дворец] Баньгун (*ван гэ бань гун* 王格般宫)", а в тексте "Ши Цзюй гуй" (№277) аналогичной цели служит дворец Синьгун 新宫.

В итоге Тан Лань приходит к выводу о том, что категории *гун*宫 и *ши*室 широко применялись в надписях на бронзе для обозначения храмовых строений и в этом смысле имели непосредственное терминологическое родство с понятием *мяо* 廟 [*Тан Лань* 1962:32 (к)].

Аргументы, которые приводит Тан Лань, кажутся мне более убедительными, чем доводы Чэнь Мэнцзя. К сказанному стоит добавить, что в наименованиях чжоуских храмов-*мяо* применялись такие же эпитеты, что и в названиях *гун* и *ши* (*кан гун* 康宫 и *кан мяо* 康廟, *тай ши*

太室 и *тай мяо* 太廟, *му тай ши* 穆太室 и *му мяо* 穆廟), что указывает на типологическое сходство между словами *мяо*, *гун* и *ши*.

Чем же различались эти три понятия и различались ли они вообще? Приходится признать, что полной ясности здесь нет. И все же выскажу некоторые соображения на этот счет.

Из надписи "У Куй дин" следует, что *ши* могли быть частью не только дворцов-*гун*, но и храмов-*мяо*:

*Ван* вошел в чжоуский храм, проследовав в [зал] Туши (№336).

Таким образом, *ши* являлось более узким понятием, чем *гун* и *мяо*.

В состав строений, относящихся к категории *гун* и *мяо*, могли входить и другие однотипные помещения, например, "зал Сюаньсе (宣榭)". Так, в надписи "Гоцзи Цзы-бо пань" (№389) зал Сюаньсе назван частью чжоуского храма (*чжоу мяо* 周廟), а в тексте "Чуан гуй" он отнесен к столичному дворцу Чжаогун (昭宫).

Хотя очевидно, что семантические поля категорий *гун* и *мяо* взаимопересекались, особенности употребления исследуемых терминов дают основание предполагать, что слово *гун* имело более широкое значение, чем *мяо*. Оно могло обозначать не только "дворец" ("храм") как отдельно взятое строение, но и весь дворцовый комплекс, который включал в себя несколько построек храмового и жилого назначения. На возможность расширенного толкования *гун* указывает выражение *чжоу кан гун синь гун* 周康宫新宫 ("дворец Синьгун чжоуского дворцового комплекса Кангун") в надписи "Ван гуй" (№186). Понятие *мяо* не дает оснований для столь расширительного толкования: оно, по всей видимости, не распространялось на жилые покои ванов и *чжухоу*.

В целом, корреляция западночжоуских категорий "дворец" и "храм" имеет важное значение с культурологической точки зрения. Она, во-первых, свидетельствует об отсутствии разрыва между сакральной и профанной сферами публичной жизни, а, во-вторых, позволяет рассмотреть религиозный аспект дарений.

Акт пожалования не являлся сугубо "светской" церемонией. Он был в полном смысле слова актом священнодействия, так как происходил на храмовой территории. Уже в силу этого его символическая природа была близка сакральным жертвенным ритуалам династии.

Дальнейшее исследование позволит нам уточнить религиозные коннотации института дарений в раннечжоуском Китае.





Глава пятая

# Институциональная характеристика дара

## *О природе дарений*

То, что ритуал дарения играл важную роль в системе общественных отношений Западного Чжоу, не требует дополнительных доказательств; сама статистика упоминаний о нем в раннечжоуской эпиграфике – лучшее тому подтверждение. Но какова была социальная природа этого ритуала и каковы были его функции?

Однако прежде, чем приступать к анализу сущности института дарений, необходимо разобраться в том, что представлял из себя в реальности сам акт пожалования. Каков был действительный характер действия, обозначаемого словами *цы, шан* и другими терминами дарения? Ответ не так прост, как может показаться на первый взгляд. Хотя проблема дара в древнем Китае до сих пор не являлась объектом специального исследования, в синологической литературе, в том числе отечественной, можно встретить различные интерпретации пожалований, описанных в надписях на бронзовых сосудах.

В книге М. В. Крюкова "Формы социальной организации древних китайцев" мы читаем следующее:

> Некоторые записи о "подарках" не могут не вызвать изумления: "Жалую тебе штандарт твоего деда", "жалую тебе одежду твоего деда, пять яшмовых украшений, красные туфли...". Теоретически можно допустить, что штандарт какого-то полководца по тем или иным причинам оказался у *вана* и был затем подарен им внуку первоначального владельца. Но уж совсем непонятно, как *ван* мог пожаловать кому бы то ни было одежду его деда или отца. Видимо, речь идет не о дарении... Акт дарения равнозначен акту утверждения права носить такую же одежду, какую носили предки, и речь идет о "разрешении". [*Крюков М.В*. 1967:78].

Почти тот же подход к проблеме демонстрирует Х. Крил, полагающий, впрочем, что реальная передача даров донора реципиенту все же имела место:

> Дары правителя всегда ценились очень высоко. Разумно, однако, допустить, что значимость даров превосходит их ценность как собственно материальных объектов. Представляется возможным предположение, что правитель передавал одариваемому не только эти осязаемые вещи, но также и право пользования такими отличительными регалиями, которыми он жаловал [*Creel* 1970: 281].

Л. С. Васильев, приводя в одной из своих работ отрывок из известной надписи на сосуде "Да Юй дин", где описывается ванское дарение, которое включает в себя большое количество – счет идет на сотни – зависимых людей, также подчеркивает, что речь здесь (равно как и во всех остальных текстах подобного рода) идет главным образом о "передаче права владеть знаками отличия (сосуды, одежда, колесницы), землями и проживающими на них людьми" [*Васильев Л.С.* 1983:211-213].

С такой точкой зрения полемизирует А. А. Серкина. Комментируя мнение М. В. Крюкова по поводу сообщений эпиграфических текстов о пожаловании реципиенту "одежды его предка"[32], она заявляет:

> Речь идет не о дарении одежды с плеча отца или деда, а о дарении точно такой же одежды. Гораздо труднее представить себе, что одаривание всеми перечисленными в надписи ценностями [имеется в виду текст на сосуде "Да Юй дин". – *В.К.*], включая 1050 рабов, в действительности было не дарением, а "предоставлением права иметь". Еще труднее понять, почему тот, кому "предоставляли право", не получив в собственность реальных ценностей из рук царя, заключил надпись на специально отлитом по этому случаю сосуде изъявлениями благодарности царю. Очевидно, что все же речь идет о дарении действительных ценностей, а не о разрешении их иметь [*Серкина* 1982: 8-9].

О значении западночжоуских пожалований как "дарения действительных ценностей" писали, наряду с Серкиной, также Т. В. Степугина ("часто с землей, поселениями, скотом передавались и "люди вана"; ... часть работников (*чэней*) дарили семьями – от 5 до 200 семей *чэней* одновременно" [*История* 1982:162-165]) и Л. И. Думан ("надписи на бронзовых сосудах эпохи Западного Чжоу сообщают о пожаловании лично зависимых различных категорий, в большинстве случаев рабов. [...] В надписях говорится о различной численности передаваемых в дар людей, что по-видимому определялось социальным статусом зависимых и их ролью в производстве, а также общественным положением тех, кто получал в дар этих зависимых" [*Думан* 1978: 67]).

Противостояние двух точек зрения (Крюкова, Крила, Васильева, с одной стороны, и Серкиной, Степугиной, Думана, с другой) по вопросу о смысле акта дарения в Западном Чжоу, разумеется, не случайно,

---

[32] Имеются в виду фразы типа *цы най цзу фу* 賜乃祖服 и *цы най као ци* 賜乃考旗.

также как и не сводимо к сфере филологических споров.

Разным толкованиям характера пожалований соответствует различное понимание социального строя, существовавшего в чжоуском Китае. Исследователи, отдающие приоритет материальной стороне дарений, придерживаются "рабовладельческой" концепции, тогда как сторонники взгляда, согласно которому главным в акте пожалования является формально-юридический, или квази-юридический аспект, в той или иной мере отдают предпочтение "феодальной" теории.

Представляется, что подобное теоретическое размежевание этих точек зрения может быть выражено не только в категориях марксистской социологии, но и на языке этнологии: что преобладает в даре – "престижная" ценность или утилитарный интерес?

Несомненно, основу аргументации Серкиной составляет такой тезис: действительными ценностями в представлении древних китайцев могли быть исключительно ценности материальные; абсурдно поведение человека, не получившего на руки вещественных даров, но выражающего тем не менее благодарность дарителю.

Однако то, что кажется самоочевидным и естественным по меркам нынешней цивилизации, не всегда естественно в других культурах. Даже экономическая деятельность в первобытных и архаических обществах, не говоря уже о всех прочих сферах человеческого существования, была не сводимой к обретению материальной выгоды.

Современная этнология убедительно показала ограниченность категорий и стереотипов рыночной идеологии, часто выдававшихся за универсальные. Вот лишь одна, но красноречивая характеристика, которую дает Э. Сервис *потлачу* у северо-американских индейцев нутка:

> В противоположность подходу западной цивилизации соревновательный дух в такой культуре заключен в стремлении отдать как можно больше, нежели в желании получить максимальный барыш, как если бы речь шла о торговой сделке [*Service* 1963:217].

Логика ритуального дарообмена в первобытных и архаических обществах, известных нам как по историческим, так и по этнографическим источникам, не поддается переводу в категории утилитарной психологии. Поэтому вполне резонно допустить, что древние китайцы отнюдь не считали парадоксальной ситуацию, когда одариваемый выражал благодарность дарителю, даже "не получив в собственность реальных ценностей из рук царя".

Сказанное вовсе не означает, что дары, циркулировавшие в древнекитайском обществе, не имели никакой материальной ценности и что чжоусцы не были знакомы с понятием экономической выгоды. Из надписей на бронзе нам доподлинно известно, что в Западном Чжоу

существовала практика обычных меновых сделок, причем в их орбиту могли включаться те же или примерно те же физические объекты, которые использовались в качестве даров – земля, нефритовые украшения, одежда, колесницы и т.д.

Об одной из таких сделок рассказывается в надписи "Вэй хэ":

> В 3-м году, в третьем месяце, в первую декаду, в день *жэнь-инь ван* водрузил штандарт в Фэн. Цзюй-бо Шужэнь получил от Цю Вэя нефритовый скипетр. Его стоимость составила 80 связок раковин. В качестве компенсации [Цзюй-бо] передал [Вэю] десять полей. Еще Цзюй получил [от Вэя] два красных нефритовых украшения *ху*, две нашивки из оленьей кожи и вышитый фартук *гэ* общей стоимостью в двадцать связок раковин. В обмен дал [Вэю] три поля. Цю Вэй торжественно оповестил [о сделке] Бо Ифу, Жун-бо, Дин-бо, Син-бо и Дань-бо. Тогда Бо Ифу, Жун-бо, Дин-бо, Син-бо, и Дань-бо отдали приказ трем чиновникам – *сыту** Вэй И, *сыма** Дань Юю и *сыкун** И Жэню. После этого поля были переданы. <...> Вэй изготовил драгоценный сосуд в честь своего просвещенного отца Хуй Мэна, которым будет пользоваться как драгоценностью на протяжении десяти тысяч лет (№193).



**Надпись на сосуде "Вэй хэ"**

Сведения о других обменных операциях, предпринятых Цю Вэем, содержатся в надписях "Вэй дин 1" (№191) и "Вэй дин 2" (№192).

В первой дается более подробное описание всей формальной процедуры земельной сделки, которая, помимо предварительного заявления в официальные инстанции, предписывала проведение опроса сторон пятью государственными сановниками и произнесение клятвы, скрепляющей акт обмена.

Вторая надпись интересна расширенным перечнем предметов обмена – в него, в частности, входит набор деталей колесниц, упряжка лошадей, шелк и меховые шубы, известные по надписям о дарениях.

Данные инскрипций на сосудах, принадлежавших аристократу Цю Вэю, указывают на то, что экономические сделки бартерного типа, включая частичный оборот земельных угодий, были достаточно распространенным явлением в древнекитайском обществе конца 2-го – начала 1-го тысячелетия до н.э., коль скоро существовал специальный порядок их законного оформления. При этом обмен землей осуществлялся с санкции центральной власти и проходил под ее административным контролем – по крайней мере в исторический период, отраженный в надписях на сосудах Цю Вэя (середина западночжоуской династии).

Вместе с тем, статистика упоминаний эпиграфических источников об экономических обменах такого типа указывает на то, что они не играли существенной роли в общественной жизни Западного Чжоу и, конечно, не могли сравниться по своей социальной значимости с церемониальными дарениями ванов и *чжухоу.* Несопоставимой была и идейно-символическая природа меновых сделок и пожалований, что ясно видно из различий в форме их фиксации в эпиграфическом тексте.

Первые, конечно, не должны исключаться из общего коммуникативного контекста чжоуской культуры и идеологически опосредуются ритуальным оповещением духов предков, но при их описании все же преобладает материальная сторона дела. А в записях о пожалованиях материальные объекты важны в первую очередь как знаки, указывающие на "милость" дарителя и ее благотворные последствия для одариваемого. Эта ценность была не менее действительной в сознании чжоусцев, и ее величина не сводилась к стоимостному эквиваленту жалуемых даров, что видно из церемониальных ответов получателей "милостей".

Собственной логикой инскрипций нам дается понять, что в древнекитайской идеологии "реальная ценность" вещей была сложным понятием. Она обуславливалась не только физическим составом этих ве-

щей, но и обстоятельствами их обретения и использования – обстоятельствами, которые могли значительно изменить символическое восприятие внешней реальности.

Но что все-таки представлял собой акт дарения в надписях на ритуальных бронзовых сосудах – "юридическую санкцию на владение" или "реальную передачу объектов обладания"?

Отвечая на этот вопрос, необходимо разграничить две его стороны – чисто формальную и более глубокую, относящуюся к общей проблематике западночжоуской культуры.

В первом случае, если речь идет о какой-то конкретной ситуации, описанной в надписи, действительно можно ограничиться однозначным ответом: дары либо физически передавались донором реципиенту, либо – нет; третьего не дано.

Если же подходить к этому вопросу в широком культурно-историческом плане, простое объяснение вряд ли возможно, поскольку тут необходимо учитывать ряд более сложных и фундаментальных проблем, включая проблему отношения к "реальным ценностям" в идеологии ранних чжоусцев.

Что касается формальной стороны дарений, то совсем не трудно привести примеры, подтверждающие и ту, и другую точку зрения. В надписях, описывающих, как *ван* жалует удельные владения чжоуским аристократам (таких, как "Да Юй дин" или "Цзэ гуй"), говорится о дарении земель вместе с находящимися на их территории "реками и селениями" и проживающими на них землепашцами *шужэнь*. Понятно, что, перечисляя в своем указе эти "дары", правитель по сути дела вводит реципиентов в права владения данными территориями, делегирует им часть соответствующих собственнических прав. *Ван*, конечно, не "отчуждает" земли и людей в пользу одариваемого (вся земля и весь народ Поднебесной неизменно остаются под его, ванским, началом), но дает реципиенту санкцию на обретение нового социально-политического статуса.

Вместе с тем, в перечне даров новоявленному удельному владетелю буквально через запятую приводится и кое-что более вещественное, например, "кувшин вина". И если применительно к парадному штандарту или церемониальной одежде как неким знакам социального отличия еще можно говорить о "передаче права на владение (или ношение)", то, жалуя кувшин вина, *ван* едва ли "давал санкцию на его употребление". Скорее всего он просто вручал одариваемому это вино – дарил его в самом буквальном значении слова.

Но формальный подход к проблеме становится недостаточен, если перейти от отдельно взятых дарений к общим принципам ритуаль-

ной коммуникации в западночжоуском социуме. Здесь необходимо вспомнить о символически "непрозрачной" природе взаимоотношений между донорами и реципиентами.

Интерпретация акта пожалования, предложенная Серкиной, исходит не только из критерия утилитарной целесообразности, но и из связанного с ним представления о сугубо индивидуальном, частном характере связи, возникающей между участниками дарообмена. Однако такая модернизаторская установка противоречит не только общетеоретическим представлениям о коллективном характере ритуальных обменов в архаических обществах, но и конкретным свидетельствам раннечжоуской эпиграфики.

Надписи на бронзовых сосудах действительно полны похвальных слов *ванам* и прочим сановным дарителям, но авторы этих текстов вовсе не считают себя исключительными собственниками тех материальных ценностей, которые они получили в свое распоряжение. В то же время они отдают себе отчет в том, что и дарители щедрых благ не являются "частными лицами".

Поэтому в надписи на сосуде "Бо Кэ ху" (№297) благодарность обращена не только Бо Даши, непосредственному дарителю, но также *вану* и Небу, роль которых в данной ситуации нельзя квалифицировать иначе, как "символическую санкцию". Эта имплицитная основа ритуала, конечно, не означает полной неопределенности социальных ролей дарителя и одариваемого в чжоуском обществе. Скорее, ее следует понимать как внутренний подтекст, или символическую глубину феномена дарений – ту глубину, которой лишена одномерная реальность экономических сделок и торговых обменов.

Складывается впечатление, что всякий акт пожалования в существе своем не сводим ни к "действительной передаче ценностей" из рук в руки, ни к формальному подтверждению чьих-либо прав.

Правомерна ли вообще подобная постановка вопроса – либо "действительное дарение", либо "чистая санкция"? Эпиграфика сама по себе не дает оснований для такой понятийной дифференциации, наоборот, в ней подчеркивается единая природа пожалований. И наследственное земельное владение, и кувшин вина в равной мере "даруются" (*цы* 賜) чжоускому *чжухоу* – употребление одного и того же термина дарения указывает на символическую общность этих даров.

Вспоминаются соображения о "тотальных социальных феноменах", сформулированные Марселем Моссом, который показал бесплодность вульгарно-утилитаристского подхода западной цивилизации к архаическому дару и призвал обращаться с последним как с нередуцируемым "целым" [*Mauss* 1950:147].

Квалификацию, данную Моссом архаическим дарениям как явлению "тотального" порядка, вполне можно применить и к древнекитайскому обществу, где пожалования – это тоже "целое", не зависящее от способа своей технической реализации. Древние китайцы отчетливо усматривали единую перспективу многоликих и непохожих друг на друга в своих конкретных проявлениях пожалований: все они суть "одаривание милостью" (*цы сю* 賜休).

Дарение – это "целое", но это полисемантическое целое. Каждое пожалование всегда – санкция, но санкция ритуальная, вовсе не равнозначная формальному разрешению, обеспечивающая благоприятный для реципиента ход дел и должное использование даров. Одаривая своих подданных, правитель всегда им нечто отдает, но это нечто не может быть полностью отождествлено с вещами, которые он жалует, тем более – с их материальной стоимостью.

В надписи на сосуде "Цзин дин" (№251) рассказывается о некоем Цзине, который помогал вану во время рыбной ловли и был в результате высочайше пожалован рыбой, что и послужило поводом для особой благодарственной инскрипции. Великолепный и крайне дорогостоящий бронзовый треножник был специально отлит, чтобы отметить пожалование заурядного рыбацкого трофея – едва ли это было продиктовано соображениями экономической выгоды.

Любое пожалование – это милость и удача для реципиента ("милостивая необычайность" *сю и* 休異, выражаясь языком чжоуских *цзиньвэнь*), но оно никогда не случайно, оно в равной мере обусловлено ритуальной необходимостью и моральным долгом.

Надо иметь в виду, что, вообще говоря, нет такого донора, который, жалуя, сам бы не получал при этом свыше. Даже государь, постоянно одаривая, всегда пользуется щедротами Неба и прежних *ванов*. Но все же для своих многочисленных "слуг" правитель – главный донор, определяющий и направляющий путь Поднебесной.

При этом очевидно, что своими дарениями *ван* не только демонстрирует свою щедрость, но и приносит пользу самому себе, так как тем самым способствует всемерному укреплению своего государства – "ванского тела", согласно дословному выражению, нередко используемому в надписях на бронзовых сосудах.

Не только получение благих даров, но и пожалование "милостей", мудрая расточительность – высокий исторический образец, данный просвещенными правителями древности. В этом смысле дар – долг Сына Неба, способ его самоутверждения.

Дар является благом и для дарующего – это звучит почти аксиоматично. Однако нельзя полностью согласиться с Х. Крилом, который

понимает дарения, а также пиры и разного рода увеселения, организованные ваном, лишь как прагматическое средство укрепления собственной власти, диктуемое соображениями сиюминутной политической целесообразности. Сын Неба не может перестать жаловать своих подданных даже когда в Поднебесной все спокойно и ничто не угрожает его трону. Ведь дело не в том, что правителю надо кого-то "задобрить" или перехитрить.

Даже наоборот: всякое лукавство губительно перед лицом Неба. Управление государством, осуществляемое с престола, повернутого к югу, требует от вана "искренности" и "почтительности". А искренний государь – этот тот, который, даруя, расходует без остатка. Лишь отдавая, он может приобрести. Вещественные дары вана – это метки, удостоверяющие его "царственное достоинство".

В то же время правитель в своих дарениях целенаправлен. Он сопровождает всякое пожалование энергичным призывом к реципиенту – денно и нощно оберегать правящую династию и неустанно служить на благо чжоуской державы.

При этом одариваемые аристократы осмысляются как отдельные члены "ванского тела", а замысел царских пожалований состоит в профилактике государственного организма, укреплении связей между отдельными его частями:

> *Ван* сказал: "Ши Сюнь! Ослепительные *ваны* Вэнь и У получили небесное повеление и покарали Инь. Твои совершенномудрые предки смогли находиться по правую и левую руку от прежних ванов, были их локтями и суставами, помогали своим государям в претворении великого повеления [Неба]. <...> Ныне я приказываю тебе взять на себя управление малыми и большими делами в государстве, просветлять свое сердце и во главе всех присных оберегать тело вана <...>. Жалую тебе кувшин вина, нефритовый ковшик и триста человек из числа иноплеменников" (№274).

> *Ван* сказал: "Ши Кэ! Величавым *ванам* Вэню и У было ниспослано небесное повеление, и они распространили свою власть на четыре стороны света. Твои предки верно служили Чжоу, оберегали тело вана, являлись его когтями и клыками. <...> Ныне я приказываю тебе заступить на место твоего деда и отца и возглавить *хучэнь*[33], находящихся по левую и правую руку [от меня]. Дарю кувшин вина, красный фартук, яшмовые подвески цвета *у* <...>". (№367).

Представление о том, что пожалования являлись чисто экономическим институтом (как полагает Серкина и другие сторонники "рабовладельческой" концепции), не выдерживает серьезной критики: "рациональность" дарений не вписывается в рамки психологии, ставящей во главу угла принцип материальной выгоды.

---

[33] *Хучэнь* 虎臣 – ванские телохранители (*букв.*: "слуги-тигры").



**Ци Сыхэ (1907-1980)**

Значительно более основательно и требует отдельного разбора мнение, согласно которому древнекитайские дарения представляют собой форму инвеституры.

Как известно, инвеститура (от латинского *investio* "облачаю") – это институт закрепления вассальной зависимости, имевший распространение в странах средневековой Европы. В процедурном плане инвеститура представляла собой символический обряд передачи вассалу символических знаков власти (меча, копья, знамени, перчатки, скипетра, горсти земли ), сопровождающий пожалование леном или саном.

Первым среди синологов о сходстве древнекитайского ритуала одаривания и оглашения приказа (*цы мин ли* 賜命禮) с европейской инвеститурой заявил историк Ци Сыхэ [*Ци Сыхэ* 1947 (к); *Chi, Ssu-ho* 1948]. Среди современных исследователей упоминания об инвеституре в раннечжоуском Китае можно найти в трудах Л. С. Васильева [*Васильев Л.С.* 1983:197,238].

Надо отметить, что число надписей на бронзе, содержащих сведения о пожалованиях наследственных земельных уделов, невелико. Насчитывается всего лишь пять текстов, в которых *чжухоу* вводятся во владение уделом и попутно одариваются еще какими-либо дарами. Помимо четырех надписей, датируемых началом Западного Чжоу (в том числе уже неоднократно упоминавшихся "Цзэ гуй" и "Да Юй дин"), к ним относится позднезападночжоуская инскрипция на сосуде "Бо Чэнь дин". В ней, правда, правитель не жалует приближенного аристократа уделом и соответствующим титулом, а подтверждает его права на земельное владение, доставшееся ему по наследству:

> В восьмом месяце, в день *бин-у ван* приказал Хэн-хоу Бо Чэню: "Наследуй своему деду и отцу, будь *хоу* в Хэн. Жалую тебе кувшин вина, черный халат с драконами и темной вышивкой, красные туфли, колесницу, расписанную перекладину, соединяющую дышло с древком штандарта, верхнюю раму кузова, тигровую накидку с темной подкладкой, уздечку, пять штандартов, красный лук с красными стрелами, черный лук с черными стрелами, клевец и боевой шлем. Воспользуйся [дарами], чтобы служить денно и нощно. Не прояви небрежения в выполнении моего приказа!" Чэнь отвесил земной поклон и осмелился восхвалить ванскую милость (№298).

Этим примеры "классической" инвеституры, собственно, и огра-

ничиваются. Действительно массовый характер имеют дарения, связанные не с пожалованиями земельных владений, а со служебными назначениями. Всего в надписях их зафиксировано около 60, причем львиная доля приходится на середину и конец Западного Чжоу. В это время назначения на должность вообще становятся наиболее типичным "мотивом" дарений, а большинство из них сопровождено официальной церемонией *цэ мин*.

Но очевидно, что служебное назначение не является инвеститурой в строгом смысле слова – не является пожалованием лена. И не случайно Х. Крил, который придерживался концепции "чжоуского феодализма", признавал:

> В нашем распоряжении очень мало западночжоуских эпиграфических описаний обстоятельств пожалования лена (*enfeoffment*), да и те, которые имеются, слишком фрагментарны. Это довольно загадочное явление [*Creel* 1970: 366].

Крил вполне справедливо ставит под сомнение предположение Ци Сыхэ, полагавшего, что "записей об инвеституре [классического европейского образца] мало потому, что большинство эпиграфических текстов, до нас дошедших, – средне- и позднезападночжоуского времени, тогда как основная масса земельных пожалований была совершена в начале Западного Чжоу" (в действительности, свидетельствует Крил, раннезападночжоуских инскрипций насчитывается немало; мы же добавим, что их заметно больше, чем надписей, относящихся к любому другому периоду Инь-Чжоу!).

Не согласен был американский историк и с утверждением своего китайского коллеги, что "каждое назначение на должность предполагало жалование лена, поскольку обладание рангом знатности подразумевает необходимость пребывания на официальной должности, что, в свою очередь, требует соответствующего источника дохода, а таким источником может быть лишь земля". Крил в этой связи справедливо замечает, что с уверенностью говорить о пожаловании земельного удела можно лишь в тех случаях, когда в контексте дарения фигурирует феодальный титул или же земля прямо отождествляется с *фьофом* [*Creel* 1970:366-367].

Гипотеза Ци Сыхэ о равнозначности административного назначения пожалованию земельного владения вызывает сомнения у Крила совершенно резонно. Скорее, наоборот, каждый видный сановник-"феодал"[и], находясь при дворе вана, являлся его чиновником, а вне столицы также выполнял различные правительственные поручения.

Однако даже если сделать скидку на историческое своеобразие древнекитайского варианта инвеституры, эта концепция не может пол-

ностью нас удовлетворить, так как заведомо сужает значение феномена дарений в древнем Китае.

Западноевропейская инвеститура – это прежде всего институт юридический, требующий документального закрепления прав и обязанностей сторон. Но раннечжоуские эпиграфические тексты, в том числе и надписи типа *цэ мин цзиньвэнь,* не являются простыми протокольными записями. Это – записи ритуальные, главное здесь – мотив внутренней близости и доверия, необходимого как для общения с земным правителем, так и для сакральной коммуникации с предками; юридические формальности тут совершенно не уместны.

В этом смысле принципиально новое явление представляют собой так называемые *мэншу* 盟書, или клятвенные договоры, получившие распространение в эпоху Чуньцю и Чжаньго. *Мэншу* представляли собой соглашения между клановыми лидерами или *чжухоу* о подчинении одному из них, старшему.

Заносившиеся на специальные каменные таблички, они являлись по преимуществу формально-юридическими документами; за риторическими заверениями в преданности и описанием кровавых кар, грозивших участнику договора в случае предательства, скрывалась эфемерность политических союзов и ненадежность квазиродственных уз в условиях распада архаического социума.

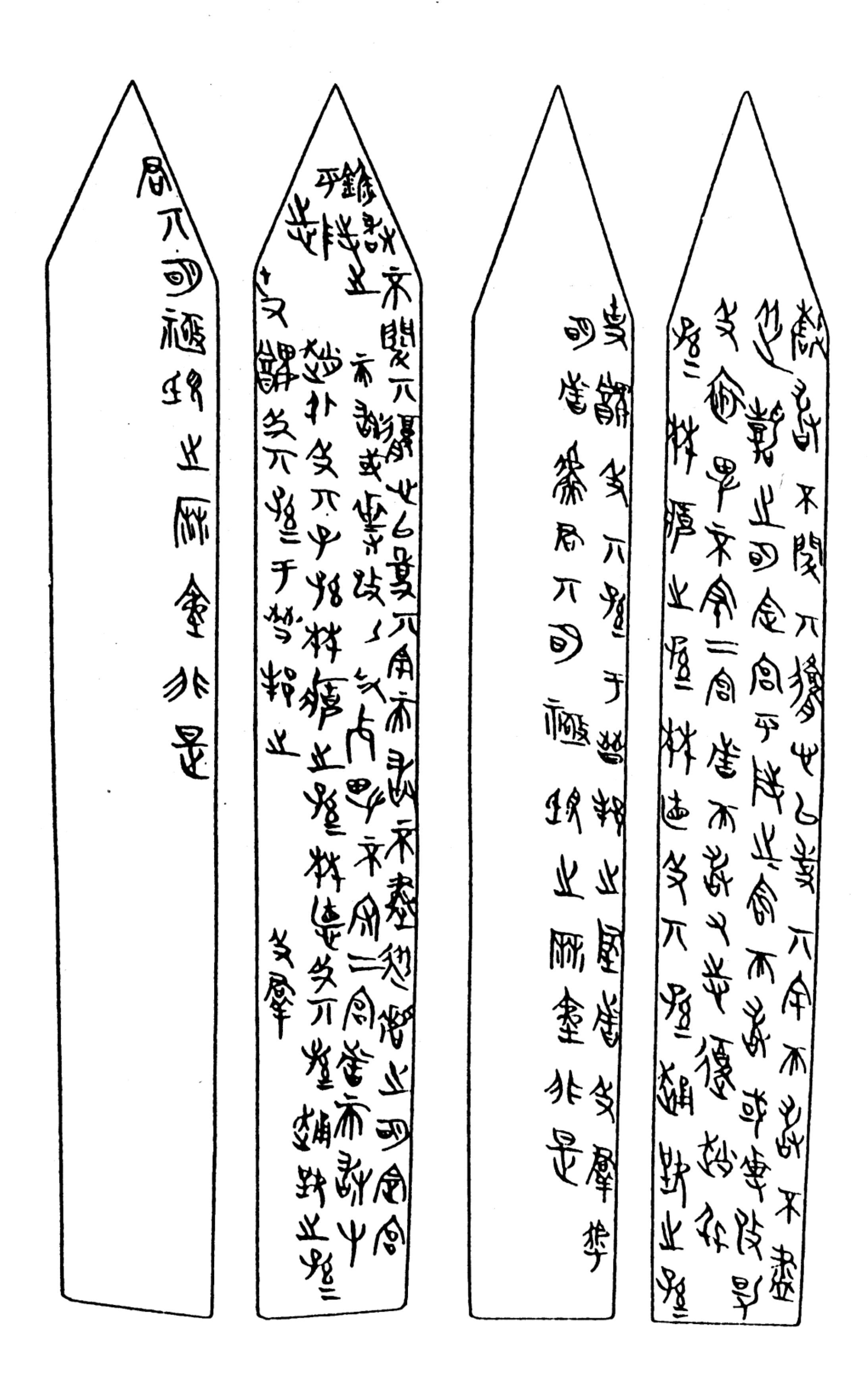
И все же концепцию инвеституры не следует целиком игнорировать.

В раннечжоуских пожалованиях, в особенности сопряженных с церемонией *цэ мин,* безусловно наличествует "инвеститурный" элемент – с тем только уточнением, что это лишь один из аспектов института дарений в древнем Китае.

Своеобразную интерпретацию чжоуских пожалований предлагает В. Кейн.

По ее убеждению, при их анализе необходимо проводить четкое различие между двумя типами дарений – осуществлявшихся для "вознаграждения" (*reward*) реципиента за различные услуги и деяния, совершенные в прошлом, и, с другой стороны, тех, что сопровождали "назначению" (*appointment*) одариваемого и делались авансом за службу, к которой тот должен был приступить в будущем.

Надписи, фиксирующие пожалования второго типа, Кейн предлагает называть не "инвеститурными", как это было до сих пор принято, а "надписями о назначениях" (*appointment inscriptions*), так как подобное наименование представляется ей более адекватным [*Kane* 1982-1983:16].



**Клятвенные договоры** ***мэншу***

Принципиальное различие между дарениями, побуждаемыми идеей "вознаграждения" и мотивируемыми "назначением", заключалось, по мысли Кейн, в следующем. Только в первом случае жалуемые дарителем объекты являлись "дарами как таковыми", т.е. вещами, которыми реципиент мог распоряжаться по собственному усмотрению. В отличие от них, предметы, передававшиеся человеку во время его назначения на должность, были "не-дарами" (*non-gifts*), представляя собой исключительно инсигнии, церемониальные атрибуты, обозначавшие принадлежность к данной административной должности и позволявшие исполнять соответствующие ей служебные обязанности. Использование жалуемых регалий было не утилитарным, а чисто символическим, поскольку "при дарении подобных объектов затрагивался вопрос не о щедрости правителя, но о царской чести и престиже, а также о престиже подданных правителя, назначавшихся на официальную должность" [*Kane* 1982-1983:20].

Кейн считает, что разным типам пожалований соответствовали и разные типы даров: при "вознаграждении" ван дарил преимущественно раковины, во время административного назначения – другие объекты (главным образом, церемониальную одежду, оружие, колесницы, штандарты, лошадей и вино). Последнее не предназначалось для обогащения реципиента уже хотя бы потому, что стоимость таких вещей была невелика (за вероятным исключением нефритовых подвесок и бронзовых деталей колесниц). Специфическое назначение подобных "не-даров" обуславливалось и тем обстоятельством, что они подлежали возвращению *вану* по истечении срока службы, после смерти реципиента или в случае неспособности выполнять возложенные на него обязанности (этим объясняются, полагает Кейн, сообщения о дарении человеку, получающему назначение, "штандарта его отца" или "набедренного фартука его деда") [*Kane* 1982-1983:19].

Аргументация американской исследовательницы явно нуждается в критическом разборе. Надо признать, что типология надписей о дарениях, сформулированная Кейн, отчасти имеет под собой объективную основу. В предшествующем изложении, анализируя обстоятельства и мотивацию пожалований, я также предложил классификацию ритуала, предполагающую, в частности, выделение в качестве общих мотивов одаривания того, что было условно обозначено как "воздаяние" и "назначение". В пользу концепции Кейн может быть истолковано и видимое различие между пожалованиями, которые осуществлялись в рамках официальной церемонии *цэ мин,* и прочими, в особенности раннезападночжоускими, которые производят впечатление некоей спонтанности и нерегулярности.

Обстоятельства дарений могли быть неодинаковы, но есть ли у нас основания говорить о несовместимости пожалований двух типов, о фундаментальном разграничении между "дарами" и "не-дарами"?

За вычетом раковин, нет ни одной категории даров, которая была бы связана исключительно с "вознаграждением" или "назначением". Те же штандарты и яшмовые подвески, халаты и колесницы, которым Кейн приписывает роль должностных инсигний, упоминаются подчас и в ином качестве. Например, в надписи "Сы гуй" (№105) говорится о дарении штандарта, сделанном "в ознаменование заслуг" одариваемого; а из текста на сосуде "Май цзунь" (№95), где описывается пожалование колесницы, халата и туфель, следует, что эти ванские дары призваны вознаградить реципиента за оказанные им услуги и с административным поручением никак не связаны. Другие дары, которые Кейн также увязывает с "надписями о назначениях" – вино, лошади, земля и зависимое население – встречаются в этих надписях по крайней мере не чаще, чем в других.

Что касается раковин, то они в самом деле занимают особое положение. Нет ни одного примера, когда этот объект дарения открыто увязывался бы с должностным назначением. Но надо иметь в виду, что раковины, имевшие широкое хождение в начале чжоуской династии, вообще исчезли из состава дарений начиная с середины Западного Чжоу, когда, собственно, и получили массовое распространение "надписи о назначениях", равно как и надписи типа *цэ мин цзиньвэнь.* Рассуждая о двух противоположных категориях пожалований, Кейн совершенно упускает из виду эволюционный аспект. Однако стоило бы задаться вопросом: почему на определенном историческом этапе "дары" сменяются предполагаемыми "не-дарами", "надписи о вознаграждении" – "надписями о назначении" и как это связано с появлением церемонии *цэ мин*?

Оставляя на время этот вопрос открытым, вернемся к самой проблеме противопоставления "даров" и "не-даров". Тезис о необходимости возвращать *вану* ранее пожалованные им церемониальные инсигнии, на котором строится идея об особом характере должностных "не-даров" вызывает сомнение: достаточно вспомнить о возможности иного филологического толкования фраз типа "штандарт твоего деда", на что справедливо указывают и М. В. Крюков, и А. А. Серкина. Кейн, верно различая разные стороны чжоуских дарений (дар как материальная ценность и как ценность символическая, знак власти и престижа), приписывает их двум противоположным типам жалуемых объектов. Но утверждение о незначительной стоимости церемониальной одежды, штандартов или оружия имеет чисто предположительный характер и

данными источников никак не подтверждается.

В меновой сделке, описанной в надписи "Вэй хэ" (№193), с одной стороны фигурируют три поля, с другой – набор предметов, состоящий из нефритовых украшений (*ху* 琥), кожаных нашивок[34] и фартука *гэ* 韐. Цена этого набора определена в 20 связок раковин. Даже если допустить, что нашивки и фартук дешевле изделий из нефрита[35], по своей стоимости они явно одного с ними порядка, коль скоро выставлены в качестве предметов обмена. Между тем, большинство дарений раковин, представленных в инь-чжоуской эпиграфике, имеют объем в десять и менее связок (табл.28,29). Иными словами, они вполне сопоставимы по своему стоимостному выражению с пожалованиями церемониальной одежды. Другие предметы из разряда "не-даров" вряд ли сильно отличались по своей стоимости от атрибутов церемониального одеяния чжоусцев, а такие из них, как нефритовые инсигнии и наборы деталей колесниц, вообще принадлежали к числу самых дорогостоящих вещей: нефритовый скипетр *чжан* 璋 оценен в надписи "Вэй хэ" в десять полей или в 80 связок раковин, а набор деталей колесниц приравнен в тексте "Вэй дин 2" (№192) к трем лянам шелка, то есть к куску шелковой материи длиной в 13 с лишним метров.

С другой стороны, более чем вероятно, что раковины каури тоже имели в глазах ранних чжоусцев немалую символическую ценность, в дополнение к функции богатства и стоимостного эквивалента. К такому выводу нас побуждает не только фиксируемый в надписях на иньских гадательных костях факт ритуального использования раковин каури во время жертвоприношений духам предков [*Сима* 1967: 252 (яп)], но и многочисленные этнографические параллели[36].

Раковины обычно не жаловались вместе с одеждой, штандартами, колесницами и иными атрибутами, квалифицированными Кейн как "не-дары", хотя соседство "даров" с "не-дарами" не исключалось:

> Янь-хоу пожаловал Фу головной убор, халат, слуг, наложниц и раковины. [Фу] воспользовался дарением, чтобы изготовить драгоценный жертвенный сосуд в честь предка Фу-и (№124).

---

[34] Толкование данного предмета является предположительным. Термин, которым он обозначен, отождествляется со словом *цзи би* 鹿賁 ("украшение из оленьей кожи"). Знак *би* 賁 выступает и в качестве определения к упоминаемому здесь же фартуку *гэ*. Тот же иероглиф *би* ("украшенный", "вышитый") используется как определение к рубахе *чэнь* 襯, названной среди ванских даров в надписи надписи "Ванчэнь гуй" (№188).

[35] По-видимому, речь идет о небольших нефритовых печатках с изображением тигра.

[36] Например, в Океании, раковины каури являлись объектом ритуального дарообмена, в частности, раздавались племенными вождями рядовым соплеменникам во время специальных церемоний и празднеств. Как свидетельствуют этнографические исследования, в этих обществах раковины были не только богатством, но также и знаками богатства, средством обмена, символами политической власти и престижа. Им был присущ специфический религиозный смысл и особая эстетическая ценность [*Errington* 1977].

К какой категории отнести данную инскрипцию – к "надписям о вознаграждении" или к "надписям о назначении"?

То, что само противопоставление принципов "воздаяния" и "назначения" условно, убедительно доказывается древнекитайскими источниками, как классическими, так и эпиграфическими.

В упоминавшемся мной отрывке из "Ли цзи", в котором дается разъяснение смысла и порядка проведения церемонии *цэ мин* [*Ли цзи* 1934, цз.8:62(к)], прямо сказано, что целью ванской церемонии было "вознаградить тех, кто имел заслуги". Достоверность высказывания "Ли цзи" подтверждается текстами на сосудах "Мянь и" и "И гуй". В них при описании ритуала *цэ мин,* связанного с должностным назначением, используется выражение *ме ли* 篾歷 ("воздать за заслуги"):

> В день *дин-хай ван* вошел в большой зал. Син-шу ввел в зал Мяня, сам находясь по правую руку от него. Ван воздал Мяню за заслуги, приказав *ши** Мао пожаловать Мяню коричневый фартук и яшмовые подвески цвета *цзюн.* [Мянь] был назначен на должность *сыкун* (№228).

> *Ван* вошел в большой зал. Син-шу ввел в зал И, находясь справа от него. *Ван* повелел *нэйши** огласить указ, занесенный на скрижали: "Возложить на И должностные обязанности его деда и отца. Пожаловать И тканый [халат], коричневый фартук, яшмовые подвески цвета *цзюн* и штандарт". И отвесил земной поклон и восхвалил ванскую милость. И воспользовался тем, что ему воздалось за заслуги, изготовив драгоценный жертвенный сосуд (№202).

Сущность дарения не может быть полностью редуцирована к тому или иному "мотиву" – поэтому данный термин правильнее всего употреблять в закавыченном виде. Опыт ритуальных дарообменов в традиционных обществах показывает, что действительная природа дара нередко выходит за рамки частных реализаций. И было бы поспешным называть идеи "вознаграждения" или "назначения" подлинными причинами древнекитайских дарений.

Вспомним статистику церемоний *цэ мин*. Лишь в одном единственном случае (из 70) текст ванского приказа, оглашенного в ходе этой церемонии, не включает сведений о дарении и сводится к служебному поручению. А вот надписи, описывающие исключительно пожалование, без упоминания административных или каких-то иных "мотивов" *вана*-дарителя, составляют без малого треть от общего числа *цэ мин цзиньвэнь.*

Толковать это можно двояким образом: либо назначения не было вообще, либо сообщение о нем просто опущено. Если верно второе, идейный приоритет дарения даже еще более очевиден: именно получение даров, а не что другое было сочтено самым достойным предметом для ритуальной инскрипции.

"Мотивы" пожалований являются переменной величиной (в инь-

ских надписях сведения о них вообще отсутствуют), постоянна же сама традиция дарений.

Поэтому в равной степени можно утверждать, что не назначение на должность является причиной одаривания, а, наоборот, одаривание является "основанием" для назначения – лишь тот, кто удостоился пожалования свыше способен взять на себя исполнение "государевой "службы". Не одарив подданного, правитель не может "возобновить прежнее повеление" и призвать человека к служению чжоускому престолу. Именно в этом символическом смысле следует толковать наказы ванов реципиентам, в которых указывается на необходимость надлежащего "использования" даров, и, в частности, наиболее употребительный из них – *юн ши* 用事 ("используй для службы"). В тексте на сосуде "Май хэ" говорится:

> *Хоу* пожаловал Маю металл. [Май] сделал ритуальный сосуд и воспользовался [дарением], чтобы следовать за Син-хоу и исправно нести службу (№94).

Сходным образом высокопоставленные дарители призывали реципиентов символически воспользоваться дарением, чтобы "заступить на место своего деда и отца" (*юн сы цзу као* 用嗣祖考) и последовать примеру своих благородных предков. На эту единую ритуальную перспективу пожалований, вне зависимости от их конкретных "мотивов", указывает и другой исконный способ их "использования" – для изготовления жертвенного сосуда как средства сакральной коммуникации с духами предков.

Традиция дарений едина и первична по отношению к тем или иным "мотивам". Ритуальный дарообмен между "верхами" и "низами" существовал и в Инь, и в начале Западного Чжоу, но на определенном историческом этапе природа дара стала объектом специфической идеологизации.

В отличие от иньцев, ранние чжоусцы попытались этически мотивировать этот древний феномен, увязав его с актуальными задачами политики и управления. Так возникли ситуативные контексты, главное место среди которых занял контекст "административного назначения".

Между дарами, доминирующими в середине и конце Западного Чжоу и теми, что преобладают в иньское и раннезападночжоуское время, несомненно существует различие, и оно еще требует своего истолкования.

Однако в основе своей традиция инь-чжоуских пожалований едина. Это единство проявляется в неизменно многозначной природе даров, вполне сопоставимой с "тотальным" характером дарообмена в

первобытных и архаических культурах.

Древнекитайские дарения имели многообразные функции, от политико-административной до религиозной. Не были лишены они и экономического смысла. Кейн, причисляя к категории "не-даров" земельные владения и зависимое население, в то же время признает, что те были призваны "доставлять доход должностному лицу, которому они жаловались" [*Kane* 1982-1983:17].

Другое дело, что критерии ценности вещей во многом не соответствовали стереотипам рыночной экономики, определяясь в основном престижными и ритуальными соображениями. Но это говорит скорее о специфичности экономического мышления, чем об отсутствии его. Эта специфика может быть лучше уяснена, если рассмотреть связь системы дарений с механизмом редистрибуции, или перераспределения общественных богатств.

### *Пожалования и подношения в системе социальной коммуникации*

С экономической точки зрения всякое "дарение милости", совершаемое *ваном* или *чжухоу* по отношению к человеку, занимающему более низкое положение на социальной иерархической лестнице, есть акт редистрибуции – частичного перераспределения продукта, который ранее был доставлен вверх по ступеням иерархии в виде "подношения" – *сянь.*

Дарения и подношения – *цы* (*шан*) и *сянь* – два основных способа общественной коммуникации, обеспечивающие целостность древнекитайского социума. Низы трудятся и помогают верхам, верхи управляют и помогают низам – эта традиционная формула идеального государственного устроения имела вполне реальное обоснование в повседневной хозяйственной деятельности древних китайцев в эпоху Чжоу.

Надпись "Ши Шоу дин" описывает ситуацию, которая, надо полагать, была типична в жизни чжоусцев:

> Господин приказал Ши Шоу доставить работников в Чэнчжоу. В день *гуйвэй* 12-го месяца Ши Шоу преподнес (*сянь*) работников господину. [После того, как] работники были преподнесены, господин одарил Ши Шоу яшмовым скипетром *хуань,* пожаловал сосуд *дин* для [вареной] свинины и винный сосуд *цзюэ.* [Ши Шоу] возблагодарил величественного господина за его необычайно явленную достославную милость и воспользовался [ею] для изготовления драгоценного жертвенного сосуда в честь своего отца Фу-гэна (№165).

Здесь действия *сянь* и *цы* (*шан*) непосредственно связаны между

собой: "подношение" естественно переходит в "пожалование". Дело не только во взаимной природе дарообмена; *ван* не может одаривать, не сконцентрировав прежде в своих руках материальных ресурсов, предоставленных в его распоряжение многочисленными "слугами".

Однако количество надписей, непосредственно воссоздающих этот "цикл реципрокности", равно как и упоминающих о подношениях, незначительно на фоне инскрипций, в которых запечатлены дарения *ванов* и других аристократических дарителей своим подданным. Объяснение этому простое: милость, явленная свыше, – более подобающая тема для мемориальной записи на священном сосуде.

Можно воспользоваться удачным термином, введенным американским этнологом Ш. Эррингтон для описания дарообмена в традиционных обществах Меланезии.

Политическое могущество племенного лидера – *бигмэна*, отмечает этот исследователь, основывалось на его способности осуществлять щедрые раздачи раковин, которые были универсальным ценностным мерилом и средством обмена. Материальное благосостояние, *бигмэна*, которое служило базой для его ритуального расточительства, было основано на аккумулировании богатств, регулярно передаваемых ему соплеменниками. Однако подношения, адресованные *бигмэну*, делались постепенно, в малых дозах и были в силу этого, "социально незаметны", тогда как его собственные дарения происходили во время эффектных публичных церемоний и отличались "повышенной социальной видимостью" [*Errington* 1977:27].

Соотношение упоминаний о подношениях-*сянь* и пожалованиях-*цы* в инь-чжоуской ритуальной эпиграфике отражает такую же ситуацию – "социальную незаметность" одних при максимальной "социальной видимости" других.

Свойственный надписям на бронзе избирательный подход к описанию событий, сосредотачивающий внимание на отдельно взятых и внешне никак не связанных между собой проявлениях сановной "милости", заслоняет от нас общую картину – систему дарообмена как отлаженный механизм, включающий в сферу своего действия все общество сверху донизу.

Прояснить более широкий социологический контекст дарений помогают тексты, в которых речь идет о двух последовательных пожалованиях, при которых первоначальный реципиент превращается в дарителя по отношению к человеку, занимающему более низкое положение на иерархической социальной лестнице.

Однако и они не дают законченного представления о ступенчатой системе социальной коммуникации, в которой изолированные дарения

"верхов" и подношения "низов" соединялись логикой функционирования социума.

В этих обстоятельствах неожиданную актуальность приобретает группа надписей на бронзе, которые, на первый взгляд, не имеют прямого отношения к исследуемому вопросу. Я имею в виду категорию эпиграфических текстов, посвященных военным походам чжоусцев и – почти всегда в таких случаях – повествующих о судьбе трофеев, добытых на поле сражения.

Эта тема может показаться частной и имеющей более историко-описательный, чем теоретический интерес. Однако§ как свидетельствуют источники, она находится в тесной связи с проблемами социальной и экономической коммуникации в древнекитайском обществе конца 2-го – начала 1-го тыс. до н.э.

Боевые трофеи являли собой материальную и символическую ценность, которая, как и любое другое богатство в социальной системе рангового типа, не подлежала произвольному присвоению и использованию. Трофеи следовало доставить в качестве официального "подношения" начальству, вплоть до *вана*, они должны были быть отмечены ответными поощрительными пожалованиями; словом, им предстояло пройти целиком путь, уготованный обычным дарам, циркулировавшим в чжоуском социуме. Ритуальный распорядок, регламентировавший всякое, в том числе и экономическое, общение "верхов" и "низов", был единым; происхождение трофеев в данном случае не играло особой роли.

Крупные завоевательные экспедиции и небольшие карательные операции против непокорных соседей происходили с большей или меньшей регулярностью на всем протяжении Западного Чжоу, и военная добыча играла не последнюю роль в пополнении государственной казны. Надписи, имеющие отношение к военной тематике, довольно многочисленны и давно известны специалистам по эпиграфике.

И все же до сравнительно недавнего времени сведения о том, как отдавался приказ о выступлении в поход, как одаривался *ваном* вновь назначенный полководец, каковы были взаимоотношения между старшими и младшими военачальниками, как, наконец, доставлялись с поля боя захваченные трофеи – все эти сведения содержались в надписях преимущественно в отрывочном и разобщенном виде.

Собрать их воедино позволила надпись на сосуде "До Ю дин" (№308) – важная находка, сделанная китайскими археологами в начале 80-х годов.

Этот текст, датируемый концом Западного Чжоу, – единственный в своем роде, содержащий весьма подробное описание военной кам-

пании и связанных с ней событий. Если дополнить надпись "До Ю дин" данными из других инскрипций, можно получить довольно детальное представление о тех правилах, которым подчинялась организация военного похода на всех его последовательных этапах.

Все начиналось с распоряжения правителя, который приказывал приближенному *чжухоу* выступить в поход:

> *Ван* повелел Мао-гуну <...> напасть на восточные государства (№181).

При этом правитель мог лично принять участие в разработке плана операции, направив нескольких подчиненных главному полководцу военачальников для усиления основных сил армии:

> *Ван* приказал И-бо: "Находись со своим отрядом на левом фланге войск Маофу [т.е. Мао-гуна. – *В.К.*]". *Ван* приказал Люй-бо: "Находись со своим отрядом на правом фланге войск Маофу!" (№181).

Правитель, оглашая приказ войскам, часто сопровождал его начальственными наставлениями:

> И тогда *ван* повелел шести западным армиям и восьми иньским отрядам: "Нападите на Э-хоу Юй-вана! Не щадите никого – ни старых, ни малых!" (№379).

Главный военачальник-*чжухоу* вверял непосредственное проведение операции командирам рангом ниже. Делая соответствующее поручение, он всегда в точности повторял слова ванского приказа, адресованного ему самому. Это диктовалось не только требованием единообразия "воинского устава", но и вообще строгой регламентированностью и соподчиненностью форм публичного общения:

> У-гун тогда послал Юя во главе ста гунских колесниц, ста колесничих и тысячи пеших воинов, сказав: "Напади на Э-хоу Юй-вана! Не щади никого - ни старых, ни малых!" (№379).

О похожей ситуации сообщает текст на сосуде "Сюэ дин":

> Когда *ван* решил напасть на племена восточных *и*, Цянь-гун приказал Сюэ и *ши** Цзюю: "Ведите за собой младших офицеров и чиновников, идите походом на Юй" (№107).

Один из офицеров, находившихся под началом Сюэ и *ши* Цзюя, носил имя Юань. Он, таким образом, представлял уже четвертое – после *вана*, Цянь-гуна и своих непосредственных командиров – звено в воинской табели о рангах. Боевые успехи Юаня описаны в надписи "Юань ю":

> Юань последовал за *ши* Цзюем в походе. Юань первым ворвался в город (№176).

Посылая подчиненного на конкретное задание, полководец при-

зывал его проявить храбрость и добыть больше славы и трофеев на поле сражения – как, например, в надписи "Бу Ци гуй":

> Бо Ши сказал: "Бу Ци! <...> Приказываю тебе следовать на колеснице в направлении Ло. Во главе моих колесниц напади на [племена] *сяньюнь* у Гаоиня. Да побольше отруби голов и захвати пленных! Смотри, не ввергни мои колесницы в беду!" Бо Ши сказал: "Бу Ци! Ты еще молод и только начинаешь постигать тайны ратного искусства. Жалую тебя боевым луком, связкой стрел, пятью семьями *чэнь* и десятью полями. Воспользуйся [ими] для неустанного служения!" Бу Ци отвесил поклон и вознес хвалу милости [Бо Ши] (№299).

Как явствует из приведенного текста, оглашение боевого приказа могло сопровождаться пожалованием старшего командира младшему, которое как бы придавало вес отдаваемому служебному поручению. Если вспомнить классификацию дарений, предложенную Кейн, то это – вполне типичная ситуация, соответствующая "надписям о назначениях".

Затем происходило само сражение, и в случае его успешного завершения начинался подсчет пленных и трофеев:

> Дун во главе чиновников и офицеров ворвался на колеснице в Юйлинь. В добычу вошли: 100 отрезанных ушей, два вражеских воина живьем. Из оружия захватил щиты, копья, стрелы, луки, клевцы, шлемы, колчаны <...> – всего 135 штук. Пленил неприятельское население числом в 114 человек (№199).

Часть своей добычи военачальник использовал для собственных нужд, например, для изготовления жертвенного сосуда:

> Го-бо последовал за *ваном* в походе на [царство] Цзин. Захватил металл. Изготовил [из него] драгоценный сосуд для жертвоприношений в храме (№69).

> Ши Тун рубил головы и пленял врагов. Добыл пять боевых колесниц, двадцать телег и сто баранов, [о чем] и доложил *вану*. [Также] захватил 30 металлических шлемов, 20 треножников *дин*, 50 котлов, 20 мечей. Использовал [часть добычи], чтобы отлить жертвенный треножник *дин* (№275).

Но вот час сражения миновал, все трофеи собраны и небольшая их доля присвоена участниками боя. Наступает время возвращения в столицу, где во время аудиенции при дворе предстоит преподнести *вану* захваченную добычу:

> Бо Ши сказал: "<...> *Ван* приказывал мне выступить в западный поход. [Ныне] я должен возвратиться и преподнести [*вану*] трофеи" (№299).

Весьма подробно описывается церемония придворной аудиенции полководца, вернувшегося из похода, в известной надписи на сосуде "Сяо Юй дин":

> В восьмом месяце, во второй декаде, в день *цзя-шэнь* еще не рассвело, когда

правители уделов по-трое слева и справа вошли [в храм]. Занялась заря, и *ван* вступил в чжоуский храм. <...> Юй доложил *вану*: "Государь приказал Юю напасть на [племя] Гуй-фан. [Я сразился с неприятелем и] захватил: □, 4800 отрезанных ушей, 13080 человек неприятельского населения, добыл лошадей □ голов, 32 телеги, 315 быков, 38 баранов <...> и вражеского предводителя". *Ван* сказал: "Это хорошо!" Юй отвесил земной поклон и ввел [пленного] предводителя в большой зал. <...> Предводителя допросили о причинах [его неповиновения], <...> а затем отсекли ему голову. [Юй вводил пленных] и вносил отрезанные уши через ворота, [поднося их *вану* у] западных ступеней [храма] (№110).

Ратные успехи – налицо, боевые трофеи переданы. Теперь правитель должен одарить удачливого полководца:

*Ван* приказал пожаловать Юю □, боевой лук, сто стрел, украшенный росписью панцирь, шлем с инкрустацией из раковин, металлический щит и клевец □. Юй воспользовался [дарением] и изготовил драгоценный жертвенный сосуд (№110).

Ту же последовательность событий – приказ вана о выступлении в поход, сражение и захват трофеев, поднесение трофеев, ванская награда полководцу – находим в надписях "У гуй" и "Гоцзи Цзы-бо пань":

В десятом месяце *ван* находился в Чэнчжоу. Южные *хуай и* напали на <...> Янло. *Ван* повелел У преследовать противника вплоть до Шанло и Чжэгу. У в бою отрубил 100 [неприятельских] голов, 40 воинов взял в плен живыми, захватил 400 человек вражеского населения. <...> В одиннадцатом месяце *ван* вошел в большой храм в Чэнчжоу. У-гун ввел [в большой храм] У, находясь по правую руку от него и доложил о трофеях – ста отрубленных головах и сорока пленных. *Ван* воздал У за его заслуги, приказав *иньши** вручить У дары: нефритовый ковшик □. и 50 связок раковин. [Кроме того] пожаловал 50 полей в Гэ и 50 полей в Цзао. У осмелился вознести хвалу Сыну Неба за милость и изготовил жертвенный сосуд *гуй* (№241).

Необычайно проявивший себя Цзы-бо продемонстрировал образцы воинского искусства, покорив четыре стороны света и разбив *сяньюнь* на левом берегу реки Ло. Цзы-бо отрубил 500 неприятельских голов, захватил в плен 50 человек живьем и во главе войска вернулся [в столицу]. Великолепный Цзы-бо поднес вану отрезанные уши [умерщвленных врагов]. *Ван* высоко оценил мужество Цзы-бо. *Ван* вошел в зал Сюаньсе чжоуского храма и задал пир. *Ван* сказал: ".Бо-фу! [Ты] велик и славен! *Ван* жалует [тебе] упряжку лошадей, дабы [ты повсюду сопровождал] *вана*, находясь по его левую руку. [Также *ван*] дарит боевой лук, красные стрелы и алебарду. Воспользуйся ими для умиротворения соседних племен" (№389).

Все эти инскрипции в той или иной степени неполны: в них либо отражен только один из эпизодов ситуации "приказ и пожалование - поднесение трофеев – одаривание за заслуги", либо выявлен лишь один уровень межранговой связи (например, между *ваном* и военачальником-*чжухоу)*. Что же касается текста "До Ю дин", то он заметно выделяется на фоне остальных надписей. В нем дается наиболее детальное описание схемы иерархической социальной коммуникации –

на примере одного эпизода из жизни военачальника по имени До Ю:

> В десятом месяце [предводитель] *сяньюнь* Фансин напал на столицу. [О случившемся] доложили *вану*. [*Ван*] приказал У-гуну: "Пошли своих доблестных воинов и изгони [*сяньюнь*] из столицы". У-гун приказал До Ю: "Встань во главе гунских колесниц и изгони [*сяньюнь*] из столицы". В день *гуй-вэй* неприятель напал на Сюнь и многие [жители были угнаны] в плен. До Ю, [следуя за противником], устремился на запад. В день *цзя-шэнь* сразился у Чжу. До Ю правой рукой рубил сплеча и брал пленных; всего с помощью гунских колесниц сразил 250 человек, 23 человека захватил живьем, добыл 107 вражеских колесниц и освободил пленных, [захваченных врагом в] Сюнь. Затем был бой при Гун. [До Ю] обезглавил в сражении 36 человек, двух взял в плен, захватил 10 колесниц. [До Ю] продолжал преследование противника и сразился с ним у Ши. До Ю вновь обезглавил многих [*сяньюнь*] и захватил пленных. Затем он настиг противника у Чанцзя. Гунские колесницы поразили 115 человек, трое было взято живыми. Но вражеских колесниц [в этот раз] захватить не удалось, потому как все они были в сражении сожжены, а лошади полностью перебиты. До Ю освободил всех людей, угнанных из столицы. И тогда До Ю преподнес добычу, отрезанные уши и пленных *гуну*. У-гун же преподнес [трофеи] *вану*. И *ван* сказал У-гуну: "Ты очистил столицу. Дарю тебе земли и поля". В день *дин-ю* У-гун находился во дворце Сяньгун. Он приказал Сян-фу вызвать До Ю и препроводить его во дворец Сяньгун. *Гун* самолично сказал До Ю: "Я прежде уже оказывал тебе милости, и ты не подвел – проявил доблесть и захватил много добычи. Ты очистил столицу. Дарю тебе нефритовый ковшик, колокол и сто *цзюнь* чистой бронзы". До Ю осмелился вознести хвалу *гуну* за милость и изготовил треножник *дин,* которым будет пользоваться, [чтобы пировать с] равными себе. Сыновья и внуки будут вечно пользоваться [треножником] как драгоценностью (№308).

Итак, в этой надписи речь идет о том, что:

1) *ван* отдает боевой приказ У-гуну;
2) У-гун отдает боевой приказ До Ю;
3) До Ю, выполнив приказ, передает трофеи У-гуну;
4) У-гун передает трофеи *вану*;
5) *ван* отмечает заслуги У-гуна и одаривает его;
6) У-гун отмечает заслуги До Ю и одаривает его.

Перед нами полный "коммуникативный цикл", охватывающий обладателей трех высших рангов знатности – *вана, чжухоу* У-гуна и *дафу* До Ю. Не получили отражения только два события: дарение, связанное с оглашением боевого приказа, и присвоение участниками военной операции части трофеев перед передачей их старшему по должности.

О предварительном пожаловании говорится в тексте на "Бу Ци гуй": там *чжухоу* дарит посылаемому им на боевое задание командиру лук, стрелы, семьи *чэнь* и поля. Пример надписи "Бу Ци гуй" полезен тем, что этот текст демонстрирует вполне очевидную относительность противопоставления "дарений-назначений" (т.е. вручение должностных инсигний) и "дарений-воздаяний" (материальное вознаграждение за прошлые заслуги), на котором настаивает Кейн.

**Надпись на сосуде "До Ю дин"**

К числу последних можно с полным основанием отнести ванские пожалования Юю (надпись на сосуде "Сяо Юй дин"), У ("У гуй") и У-гуну ("До Ю дин"). Юй, если вспомнить, был вознагражден луком и стрелами, а У и У-гун – полями, то есть точно такими же дарами, что и "назначенец" Бу Ци.

Примеры раннечжоуских пожалований, дошедшие до нас в классических письменных источниках – "Ши цзин" (ода "Цзян хань"), "Шу цзин" (глава "Вэнь-хоу чжи мин") и "Цзо чжуань" (запись, относящаяся к 4-му году правления Вэнь-гуна) – в равной степени не позволяют отделить "наградные" дары от даров "должностных".

Напомню, что "Цзо чжуань" сообщает о пожалованиях наборов луков и стрел, которые происходили во время "пиров воздаяния" (пир устраивался ваном для *чжухоу,* вернувшихся в столицу из победоносного похода) [*Legge* 1939, vo1.7:238]. Такие же дары – красный лук и сто красных стрел, черный лук и тысяча черных стрел – были пожалованы Пин-ваном цзиньскому Вэнь-хоу с мотивировкой, соответствующей ситуации "назначения", вне видимой связи с его прошлыми воинскими или гражданскими заслугами [*Legge* 1939, vo1.4:618-619].

Следует заметить, что луки со стрелами красного и черного цвета входят в состав дарений, упомянутых в надписях "Цзэ гуй" (№141), "Бо Чэнь дин" (№298) и "Ин-хоу чжун" (№212). Причем, если в последнем случае мотивы дарителя не указаны, то в первых двух инскрипциях речь идет о пожаловании наследственных уделов, подобно тому событию, о котором идет речь в главе "Вэнь-хоу чжи мин". Идея воздаяния за прошлые заслуги в них никак не отражена.

Пожалование, воспетое в оде "Цзян хань", было сделано при обстоятельствах, аналогичных ситуации "пира воздаяния" из летописи "Цзо чжуань": вознаграждение *чжухоу* за их воинскую доблесть. Реципиент Шао Ху – победитель южных племен – получил от *вана* ритуальный нефритовый ковшик, кувшин вина и обширные земельные угодья [*Legge* 1939, vo1.6:554].

Почти такой же набор ванских даров получил за разгром южных *хуай и* чжоуский военачальник У, знакомый нам по надписи "У гуй" – с тем только различием, что вместо кувшина вина ему были пожалованы 50 связок раковин. Наградной нефритовый ковшик (*гуй цзань* 圭瓚), получил, как мы только что убедились, и До Ю, автор надписи "До Ю дин". И точно такой же ритуальный атрибут вкупе с кувшином вина упоминается в текстах "Мао-гун дин" (№324) и "Ши Сюнь гуй" (№274), которые по всем своим признакам не могут быть определены иначе, как "надписи о назначениях".

А вот в случае, описанном в тексте "Гоцзи Цзы-бо пань" (пожало-

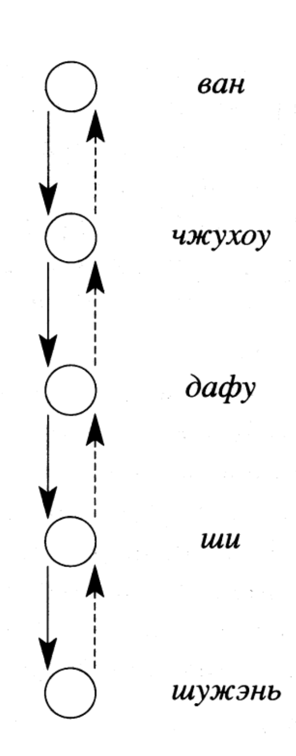
вание лошадей, лука, стрел и алебарды), невозможно провести четкую грань между принципами "воздаяния" и "назначения" – здесь дарение имеет отношение и к тому, и к другому.

Представив коммуникативные акты, упоминаемые в надписи "До Ю дин" и близких ей по содержанию текстах, в виде схемы, мы получим простейшую социологическую модель системы ритуальной коммуникации западночжоуского общества. Правда, в структуре отношений, описанных в "До Ю дин", нехватает, как я отмечал, двух нижних уровней – *ши* и *шужэнь*, но общая логика системы от этого не меняется.

*Ван* издает повеления *мин* 命, которые, спускаясь по ступеням ранговой лестницы, достигают основания общественной пирамиды. Тот же путь, но в обратном направлении, проделывают затем подношения *сянь* 獻. Но достигнув вершины пирамиды, они не прекращают своего движения, частично возвращаясь низам в виде пожалований *цы* 賜.

Этот "круговорот даров" представлял собой постоянно действующий социальный механизм. И именно он являлся той основой, на которой возникло фундаментальное для раннечжоуской идеологии представление о даре как о некоем ниспадающем благодатном потоке "бесконечных милостей" и "вечного счастья".

В предшествующем изложении мне уже приходилось констатировать, что "вертикальные" дарения (*цы*) имели в иньском и западночжоуском обществе гораздо более важное значение, чем "горизонтальный" дарообмен *бинь*. Имея в виду некоторое структурное сходство пожалований-*цы* с *потлачем*, с одной стороны, и дарений-*бинь* с *кулой* – с другой, можно утверждать, что именно потлачевидные институты сыграли главную роль в формировании социальной системы западночжоуского общества.




Нужно еще раз повторить, что сопоставляя различные формы древнекитайских дарений с *кулой* и *потлачем*, я имею в виду лишь самое общее типологическое сходство способов коммуникации между участниками дарообмена.

Речь, разумеется, не идет о прямом отождествлении конкретных общест-

венных институтов древнего Китая и культур Меланезии или индейских обществ северо-западного побережья Северной Америки; различия между ними настолько очевидны, что они вряд ли нуждаются в подробных разъяснениях. Меланезийская *кула* представляла собой отлаженный ритуальный механизм, основанный на непрекращающейся круговой циркуляции ожерелий и браслетов. А дарения-*бинь* совершались в Западном Чжоу от случая к случаю и не имели строго определенного состава участников дарообмена. Интересно, что ни в одной из надписей, описывающих дарения данного типа, не указывается точное количество подаренных объектов, будь то раковины или изделия из нефрита. По всей вероятности, размер западночжоуских дарений-*бинь* не подлежал нормативному регулированию.

### *Дарения и ранги знатности*

Древнекитайские дарения сохраняли свою"тотальную" природу на протяжении всей эпохи своего существования, зафиксированной в надписях на ритуальных бронзовых сосудах – начиная с позднеиньского времени и вплоть до начала Чуньцю. Пожалования были "тотальны" в двояком отношении: поскольку имели целостный характер, а также в том смысле, что охватывали весь социум сверху донизу. Однако нельзя отделаться от ощущения, что в середине западночжоуской династии дары приобрели новое качество. Внешними признаками этого процесса стало преимущественное увязывание дарений с практикой назначений на должность и институционализация официальной церемонии *цэ мин.* Сменились и виды даров: вместо доминировавших ранее раздач раковин каури стали преобладать пожалования одежды, оружия и колесниц.

Что же стоит за сменой исторических типов дарений? Ответ следует искать во взаимосвязи эволюции института пожалований с ходом формирования иерархической ранговой системы западночжоуского общества.

Признаки складывания системы социальных рангов прослеживаются сразу после чжоуского завоевания; не исключено, что зарождение ранговой структуры началось уже в иньском Китае. Но существовала ли строгая зависимость между составом пожалований, описываемых в позднеиньских и раннезападночжоуских *цзиньвэнь*, и социальным положением лиц, которым эти дарения были адресованы? Проще говоря, зависело ли от ранга реципиентов то, какое количество раковин они могли получить от *вана* или другого дарителя?

Тут само собой напрашивается сравнение с ритуалом использования сосудов *дин* и *гуй*: в своем окончательном виде он как раз пред-

усматривал строго установленное соотнесение числа применяемых сосудов с ранговым статусом их обладателя. Однако найти бесспорные признаки количественной регламентации дарений раковин, преобладавших в Инь и раннем Западном Чжоу, не удается.

Согласно эпиграфическим текстам периода I, иньские *ваны* дарили подданным разное количество раковин каури, традиционно исчислявшееся в "связках" (*пэн* 朋). В надписях упоминаются дарения одной, двух, пяти, десяти, двадцати и ста связок раковин. Те же наборы, за исключением последних двух, фигурируют в пожалованиях, сделанных нижестоящими представителями иньской знати. Но ограниченный материал источника не позволяет проследить здесь какие бы то ни было закономерности. И хотя в целом правители Инь были щедрее, чем дарители из числа высшей аристократии, рекордное разовое дарение – в 200 связок раковин – принадлежит не *вану*, а некоему сановнику (надпись №4).

Это доказывает, что в иньский период состав пожалований еще не находился в строгой зависимости от социального положения доноров и реципиентов. После чжоуского завоевания характер дарений раковин в своих общих чертах не претерпел видимых изменений, разве что дарить стали более крупными порциями. В тексте на сосуде "Сяо цзунь" (№238) – а это один из немногих примеров пожалования раковин, зафиксированных в надписях середины Западного Чжоу – упоминаются последовательные дарения *вана* и *чжухоу*: *ван* вручает *гуну* 50 связок раковин, а *гун* передает 20 связок из этого числа своему сыну по имени Сяо. В других случаях чжоуские правители жаловали своим подданным 10, 20, 30, 50 и 100 связок раковин, а *чжухоу* – 3, 5, 10, 20, 30 и 100 связок. Таким образом, хотя размер ванских дарений в среднем превышал величину дарений *чжухоу,* самые крупные пожалования в 100 связок раковин были сделаны не только *ваном* (надпись №184), но и *чжухоу* – известным Чжоу-гуном (надпись №131), который, если и находился определенное время у кормила власти, официальным Сыном Неба никогда не был.

Пожалования зависимого населения, животных, металла и бронзовых сосудов, свойственные раннезападночжоуской эпохе (хотя и не столь популярные, как дарения раковин), тоже не имели строго регламентированного характера. Так, в инскрипции "Лин дин" (№86) десять семей *чэнь* жалуются реципиенту *ваном*, а в надписи на сосуде "Эр цзунь" (№173) – неким *хоу.*

Особо следует сказать о пожалованиях бронзовых сосудов. Число их сравнительно невелико – девять случаев в надписях, относящихся к периоду II. Относительно малочисленные в начале Западного Чжоу, в

дальнейшем они и вовсе вышли из обихода (всего три пожалования в текстах периода Ш и ни одного в надписях периода IV).

Учитывая роль, которую бронзовые сосуды играли в жизни чжоусцев, мы можем предположить, что в начале западночжоуской династии существовали определенные ограничения на их применение в качестве даров – ограничения, принявшие характер полного запрета в середине и конце Западного Чжоу. Вероятнее всего, это было связано с процессом институционализации ритуала использования сосудов *дин* и *гуй*, развернувшемся начиная с эпохи правления Му-вана.

Похоже, что сходными причинами объясняется произошедшее в тот же исторический период сокращение дарений металла (сырья для отливки ритуальных сосудов) и жертвенных животных, а также параллельный с ним процесс трансформации винных пожалований: вино осталось в перечне даров и после Му-вана, но перестало упоминаться в составе специальных "жертвенных наборов" (вместе с металлом и животными для закланий, либо вместе с раковинами).

Наибольшую популярность начиная с середины Западного Чжоу приобрели пожалования даров совершенно иного рода – атрибутов официального костюма, колесниц и их конструкционных деталей, штандартов и разного рода оружия. В надписях периодов III и IV на долю этих категорий приходится соответственно 73% и 78% от общего числа упомянутых даров (в периоде II аналогичный показатель составляет чуть более 20%, а в иньской эпиграфике дарения одежды, колесниц, штандартов и оружия не упоминаются вообще).

Выше я уже указывал на две отличительные особенности даров, относящихся к группам "Одежда", "Колесницы и их детали", "Оружие". Это, во-первых, преимущественно "наборный" характер пожалований и, во-вторых, наличие разных качественных категорий в составе даров одного вида: например, "нижняя рама кузова колесницы" может быть "узорчатой" или "обитой тканью", боевые луки – "красными", "черными" или обычными и т.д.

Наиболее типичны качественные определения – в основном со значением цвета – для даров группы "Одежда". Всего к этой группе относятся двенадцать различных компонентов парадного костюма чжоусцев, причем чаще других упоминаются фартуки (*фу* 芾), нефритовые подвески (*хуан* 璜), халаты (*и* 衣) и туфли (*си* 舄).

Наибольшее разнообразие цветовых разновидностей было присуще фартукам и нефритовым подвескам. Фартуки могли быть красными (*чи* 赤), коричневыми, багровыми (*чжу* 朱) и белыми (*шу* 淑), подвески – багровыми (*чжу* 朱), темными (*ю* 幽), зелеными (*цун* 蔥), зо-

лотистыми (*цзинь* 金), светлыми (*су* 素), цвета *цзюн*[37] и цвета *у* 五[38].

Фартуки и нефритовые подвески *хуан* наряду со штандартами составляют тройку самых популярных даров середины и конца западночжоуской династии: в текстах, относящихся к периодам III-IV, зафиксировано 52 пожалования *фу* и 40 пожалований *хуан* (штандарты были пожалованы 43 раза).

При этом чаще всего фартуки и подвески дарились не по отдельности, а в комплекте – сочетание *фу-хуан* упомянуто в надписях о дарениях 36 раз. Отсюда можно сделать вывод, что в ритуальной практике чжоусцев парадному набору "фартук – нефритовые подвески" придавалось особо важное значение.

В 32 случаях из 36 пожалование *фу-хуан* происходит во время церемонии оглашения ванского приказа – при том, что в среднем церемония *цэ мин* упоминается лишь в каждой второй надписи о дарении периодов Ш-IV. Это значит, что обладание фартуком и подвесками было более "ритуализировано", чем владение прочими дарами.

В надписях на бронзовых сосудах зафиксированы десять вариантов набора *фу-хуан*:

№1 красный фартук - багровые подвески;
№2 красный фартук - темные подвески;
№3 красный фартук - подвески цвета *цзюн*;
№4 красный фартук - подвески цвета *у*;
№5 красный фартук - светлые подвески;
№6 коричневый фартук - багровые подвески;
№7 коричневый фартук - подвески цвета *цзюн*;
№8 коричневый фартук - светлые подвески;
№9 белый фартук - золотистые подвески;
№10 багровый фартук - зеленые подвески.

При этом наиболее распространенные цветовые сочетания – №1 (красное с багровым; 13 упоминаний), а также №2 и №7 (красное с темным и коричневое с цветом *цзюн* – соответственно 6 и 5 упоминаний). Варианты №3 (красное с цветом *цзюн*), №4 (красное с цветом *у*), №6 (коричневое с багровым), №9 (белое с золотистым) и №10 (багровое с зеленым) встречаются в эпиграфике по 2 раза, а №5 и №8 (красное со светлым и коричневое со светлым) – по одному разу.

По отдельности *хуан* жалуются в 4 случаях, а *фу* – в 16. Особенно

[37] Графически знак аналогичен иероглифу *цзюн* 絅 без смыслового детерминатива "нить". Значение знака неизвестно.
[38] В данном случае термин *у* используется не в роли числительного, а как определение со значением цвета, но его точный смысл неизвестен.

часты одиночные дарения красного фартука, обозначаемого в надписях комбинированным иероглифом, который состоит из двух частей – знака *фу*市 и некоего символа, представляющего собой два пересекающихся кольца. Поскольку графический элемент *фу* очевидно является смысловым детерминативом данного иероглифа, ясно, что речь идет о какой-то разновидности фартука *фу*. В китайской научной литературе этот эпиграфический термин обычно отождествляется с кожаным фартуком *гэ* 韐, о котором сообщается в древнекитайских классических сочинениях [*Чэнь Ханьпин* 1986:231 (к)].

Подобное толкование выглядит вполне правдоподобным: по данным классических источников, традиционный цвет фартука *гэ* был красным (*мэй* 韎), а его предполагаемый эпиграфический аналог встречается в надписях исключительно в сочетании с определением *чи* 赤 ("красный"). Вместе с тем, необходимо отметить, что термин *гэ* 韐 в стандартном графическом исполнении употреблен в одной из западночжоуских надписей. Это – известная нам инскрипция на сосуде "Вэй хэ" (№193). В ней "вышитый фартук *гэ*" (*би гэ* 賁韐) упоминается как предмет меновой сделки. Знак *гэ* 韐 начертан в надписи "Вэй хэ" со смысловым показателем *вэй* 韋 ("выделанная кожа"). Иных примеров использования данного знака в эпиграфических источниках не отмечено.

Как известно, в западночжоуской иероглифике были нередки различные варианты написания одного и того же понятия, часто – с неодинаковыми смысловыми детерминативами. Поэтому знак, состоящий из компонента *фу*市 и двух пересекающихся колец, вполне может являться разнописью слова *гэ* 韐. По крайней мере, более удовлетворительной интерпретации этого термина до сих пор не предложено. Пожалования красного фартука *гэ* упомянуты в 11 надписях, причем во всех одиннадцати случаях отсутствуют яшмовые подвески *хуан*[39].

Какой же смысл вкладывали чжоусцы в пожалования фартуков, яшмовых подвесок и прочих "наборных" даров?

В синологической литературе давались различные ответы на этот вопрос. Например, Чжан Гуанъюй высказал мнение о том, что, коль скоро пожалования были связаны с административными назначениями, специфика этих даров определялась характером и видом должности, на которую в данном случае назначался реципиент [*Чжан Гуанъюй* 1979 (к)].

---

[39] В настоящем исследовании набедренный фартук *гэ* рассматривается как разновидность фартука *фу* и поэтому не выделен отдельной строкой в таблицах и статистических подсчетах.

Действительно, в эпиграфике есть отдельные примеры того, что жалуемые предметы прямо отождествляются со служебным статусом одариваемого. В надписи "Ши Цай дин" (№278) реципиент Цай, занимающий должность *ши* 師, среди прочих даров получает от правителя "подпругу с металлической пряжкой для *даши*" (*да ши цзинь ин* 大師金膺).

В тексте "Цзин ю" (№252) ван жалует автору надписи лук, причем из надписи "Цзин гуй" (№250) известно, что через два месяца тому же человеку было поручено руководить учебным стрельбищем. Понятно, что между этими двумя событиями имеется прямая связь.

Но дары Цая и Цзина – исключения из общего правила. Подавляющее большинство дарений с должностным положением реципиентов никак не связано. Это хорошо видно на примере наборов "фартук - нефритовые подвески". Число известных вариантов комплекта *фу-хуан* равняется десяти (вместе с одинарным фартуком *гэ* – одиннадцати), в то время как количество наименований должностей в чжоуской эпиграфике приближается к сорока [*Чэнь Ханьпин* 1986:187-189 (к)].

Поэтому В. Кейн, которая вообще-то считает, что административные назначения служили первопричиной дарений в надписях, квалифицируемых ею как *appointment inscriptions*, вынуждена признать:

> Не представляется возможным выявить какую бы то ни было взаимозависимость между числом и типами предметов, жалуемых в качестве официальных инсигний, и характером должности или служебных обязанностей, которые возлагаются [на реципиента. – *В.К.*] [*Kane* 1982-1983:26].

Обоснованность гипотезы о "должностном" характере набора *фу-хуан* (как и других даров) опровергается наличием нескольких групп эпиграфических текстов, в которых аналогичные по составу дарения адресуются лицам, назначаемым на разные административные посты.

Так, в надписях на сосудах "Цзи гуй" (№248) и "Шаньфу Шань дин" (№364) упоминается одинаковый набор даров: красный фартук, багровые яшмовые подвески, черный халат с узорчатой каймой, штандарт с бубенцами. В надписи "Сун дин" (№333) названные атрибуты дополнены уздечкой, а в тексте "Ши Моу гуй" (№368) в таком же наборе отсутствует халат, но зато имеется уздечка. Как мы видим, перечень даров, указанных в этих четырех инскрипциях, сходен или весьма близок. Однако должностные назначения их получателей не имеют между собой ничего общего: Цзи назначается на пост *гунжэнь* 宫人 (дворцовый управитель); Шань является *шаньфу* 膳夫, или виночерпием; Суну поручаются обязанности *гуши* 賈師 (ответственный за рыночную торговлю), а Моу получает должность *сыкун* 司空 – управителя общественных работ.

С другой стороны, отмечаются случаи, когда сходные служебные назначения сопровождаются различными видами пожалований.

В надписи "Кан дин" (№213) сановника, на которого возлагается "управление делами ванского дома" (*сы ван цзя* 司王家), одаривают темными яшмовыми подвесками и уздечкой, тогда как в инскрипции "Ван гуй" (№186) аналогичному поручению сопутствует пожалование красного фартука *гэ* и бубенцов к штандарту.

Еще пример: сановник по имени Дуй назначается Сыном Неба на должность *цзоума* 走馬, получив при этом "фартук, как у предков, нефритовые подвески цвета *у* и красные туфли" (№365). Спустя два года ван "возобновляет приказ" Дую. Должность, занимаемая реципиентом, осталась неизменной, однако дары на этот раз жалуются иные – кувшин вина, колесница и набор деталей к ней, четверка лошадей, уздечка (№366).

Объективности ради надо признать, что в инскрипциях на бронзе имеются и отдельные проявления сходства "должностных" пожалований. Так, в надписях "Юань гуй" (№288) и "Цзай гуй" (№346), где идет речь о назначении на одну и ту же должность – *сыту* 司徒, состав дарений почти совпадает: в первом случае это "тканый халат и красный фартук *гэ*, а во втором – "тканый черный халат, красный фартук *гэ* и штандарт с бубенцами".

Словом, уловить какую-либо логику в выборе даров весьма непросто. И по-своему объяснима негативистская позиция Хуан Жаньвэя, автора первой специальной монографии, посвященной западночжоуским надписям о дарениях.

В результате своего исследования он пришел к выводу, что в целом количество и качественный состав даров "не были строго соотнесены с социальным положением или должностью [одариваемого. – *В.К.*]". По мнению этого исследователя, в пожалованиях вообще отсутствовала какая бы то ни было система, и конкретный перечень даруемого определялся весьма случайными и субъективными факторами, вплоть до "характера личных отношений правителя с реципиентом" [*Хуан Жаньвэй* 1978:160 (к)].

Но существует и третья точка зрения. Согласно ей, дары, о которых сообщается в надписях на бронзе, – и прежде всего ритуальный набор *фу-хуан* – являлись внешними атрибутами принадлежности к социальному рангу, а сами дарения обеспечивали функционирование иерархической ранговой системы раннечжоуского общества. Насколько мне известно, впервые данная гипотеза была в свое время последовательно обоснована автором этих строк [*Крюков В.М.* 1983], а также, независимо от него, китайским историком Чэнь Ханьпином в статье,

которая увидела свет год спустя.

Чэнь Ханьпин, проанализировавший данные о пожалованиях церемониальной одежды на материале *цэ мин цзиньвэнь,* в частности, выразил в своем исследовании следующее убеждение:

> И древние письменные памятники, и западночжоуские надписи на бронзе свидетельствуют не только о том, что в эпоху Западного Чжоу существовала система, регламентировавшая ношение церемониальной одежды, но и что эта система была тесно связана с феодальным ритуалом *цэ мин* и с установлениями, определявшими нормы рангового потребления, представляя собой, таким образом, важный институт феодального рангового строя [*Чэнь Ханьпин* 1984:192 (к)].

Конечным результатом научных изысканий Чэнь Ханьпина стала монография "Исследование западночжоуской системы *цэ мин*", которая была опубликована в 1986 году.

Надо уточнить: в самой западночжоуской эпиграфике нет прямых указаний на то, что пожалования *фу-хуан* и других даров были обусловлены рангом реципиента. Но вот в классических текстах разного времени на сей счет имеются отдельные упоминания. О том, что по особенностям официального чжоуского костюма можно было судить о социальном положении его обладателя, нам известно из многих древнекитайских классических сочинений.

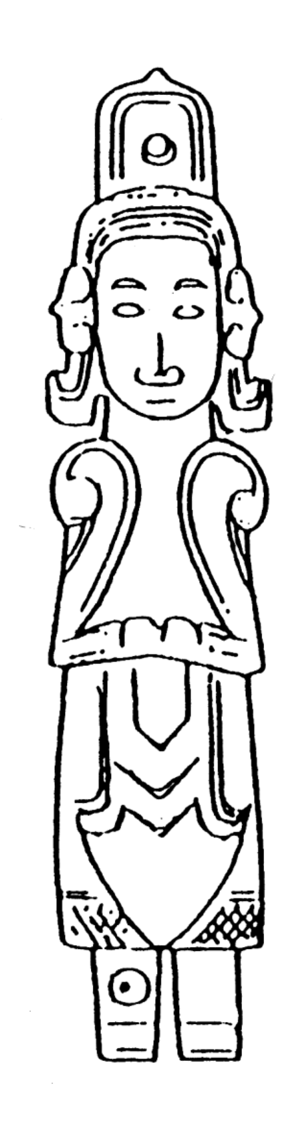
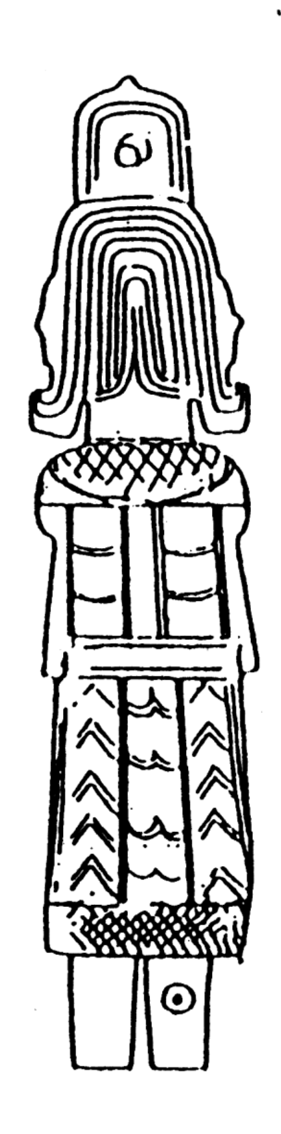
Автор летописи "Цзо чжуань", характеризуя внешний облик благородного мужа древности, называет среди его непременных атрибутов халат, головной убор, фартук, скипетр, пояс, туфли и прочие компоненты парадного одеяния; все они, по утверждению составителя этой хроники, служили для того, чтобы "прояснить ранг [их обладателя] (*чжао ци ду е* 昭其度也)" [*Legge* 1939, vo1.7:38].

Похожие по смыслу пассажи встречаются в "Го юй". В частности, в этом памятнике говорится о том, что совершенномудрые ваны, правившие страной, учредили для своих подданных ранги и титулы знатности, а заодно ввели соответствующие им разряды колесниц, одежды, штандартов и знаков отличия, дабы не было смешения между благородными и низкими [*Коку го* 1975:101 (яп)]. В другом месте "Го юй" сообщается:

> Ранги знатности – основа управления. <...> Разряды колесниц и одежды – знаки, указывающие на принадлежность к рангу [*Коку го* 1975:247 (яп)].

Особого внимания заслуживают в этом отношении комментарии древних авторов по поводу ношения фартуков и нефритовых подвесок.

Древнейшим классическим письменным текстом, в котором имеются сведения о фартуках и подвесках, является "Ши цзин".

**Чжоуский аристократ в церемониальной одежде**
**(нефритовая статуетка из царства Цзинь)**

В "Книге песен" по два раза сообщается о красных и багровых фартуках–*фу*. В одном случае багровый *фу* упомянут в сочетании с зелеными подвесками, что соответствует одному из наборов, встречающихся в надписях на бронзе. Его ношение приписывается Фан Шу, видному военачальнику эпохи царствования Сюань-вана, а сам набор назван "пожалованной одеждой" (*мин фу* 命服) [*Legge* 1939, vo1.6: 286].

Второе упоминание о багровом *фу* тоже представляет интерес в связи с информацией о его владельцах. Обладателями этой разновидности фартуков названы сыновья чжоуского правителя, то есть представители высшей родовой знати [*Legge* 1939, vo1.6: 306].

В трактате "Ли цзи", имеющем значительно более позднее происхождение, чем "Ши цзин", есть данные о трех разных наборах "фартук

– нефритовые подвески". Один из них – красный фартук и темные подвески (*чи фу ю хэн* 赤韍幽衡[40]) – имеет прямой аналог среди вариантов, встречающихся в эпиграфических источниках, а два других – нет. В отличие от "Ши цзин", здесь предлагается и некая интерпретация обстоятельств дарения. В "Ли цзи" говорится:

> В первый раз жалуют оранжевым фартуком и темными подвесками, во второй раз – красным фартуком и темными подвесками, в третий раз – красным фартуком и зелеными подвесками [*Ли цзи* 1934, цз.6:15 (к)].

Ханьский комментатор не разъясняет, кому жаловались перечисленные наборы, однако уточняет, что, согласно чжоускому ритуалу, число пожалований определялось в зависимости от ранга реципиента: *чжухоу* жаловались фартуком и подвесками три раза, *дафу* – дважды, а *ши* – один раз [*Ли цзи* 1934, цз.6:15 (к)].

Эта же цитата из "Ли цзи" приводится в комментарии к "Ши цзин" со следующим пояснением:

> Право носить красный фартук имели *дафу* и выше [*Ши цзи чжуань* 1955: 347 (к)].

О фартуке и нефритовых подвесках упоминается и в ханьском словаре "Шо вэнь". Там, в частности, говорится:

> Сын Неба носит багровый фартук, *чжухоу* – красный, а *дафу* – зеленые подвески [*Шо вэнь* 1986:362 (к)].

Помимо этого, в "Шо вэнь" содержится следующее разъяснение относительно фартуков *гэ*:

> Обладатели ранга *ши* пользуются фартуком *гэ,* а фартуком *фу* не пользуются. <...> Цвет [фартука *гэ*] – красный [там же].

Бросается в глаза взаимная противоречивость толкований, предлагаемых в различных классических текстах, равно как и неполное соответствие между цветовыми вариантами *фу-хуан*, упоминаемых в эпиграфических и классических письменных источниках. И все же стоит обратить внимание на два момента: нарративные источники восточночжоуского и ханьского периода принципиально связывают наборы *фу-хуан* с социальным рангом их обладателя; в них высказывается мысль о том, что представители различных рангов знатности имели право на ношение разного числа наборов *фу-хуан.*

Разнобой в сведениях классических источников о конкретных деталях использования официальной одежды в чжоуском Китае вполне объясним. Все эти сообщения, за исключением разве что данных "Ши

[40] Слово *хэн* 衡 синонимично термину *хэн* 珩, который используется для обозначения нефритовых подвесок в "Ши цзин".

цзин", относятся ко времени, когда реальная историческая практика "чжоуского ритуала" стала достоянием прошлого. Были забыты многие детали, но не стерся в памяти сам принцип рангового соответствия разных типов церемониальной одежды.

Тут имеется полная аналогия с системой *ле дин*: свидетельства письменных источников о порядке использования ритуальных бронзовых сосудов, предписанном официальным чжоуским ритуалом, не во всем подтверждаются археологическим материалом, но в главном они достоверны.

В корпусе западночжоуских инскрипций на бронзе наличествует несколько групп текстов, в которых описываются два или более актов дарения, сделанных одним и тем же лицам. Реципиентами ряда пожалований являются, в частности, Дун (надписи №№182, 198-200), Мянь (№№225-239), Цзюэ Цао (№№256, 257), Ин (№№204-210), Фань (№№ 242,275), Кэ (№№294, 303,309,310) и Дуй (№№363, 364).

Среди перечисленных инскрипций выделяются две пары надписей: с одной стороны, "Мянь гуй" и "Мянь ю"; с другой – "Фуши Фань гуй" и "Ши Фань гуй". Особую ценность им придает тот факт, что в них зафиксированы последовательные акты дарения фартуков и нефритовых подвесок.

В тексте "Мянь гуй" объектом пожалования является красный фартук *гэ*, а в надписи "Мянь ю" – коричневый фартук и подвески цвета *цзюн*.

Что касается двух инскрипций, сделанных Фанем, то они заслуживают подробного рассмотрения. В одной из них читаем:

> В 9-м месяце, в первую декаду, в день *цзя-инь ван* находился в чжоуском дворце Кангун. [*Ван*] вступил в большой зал и занял свое место. Жун-бо ввел во дворец *фуши** Фаня. Ван приказал огласить повеление Фаню, занесенное на скрижали: "Замени своего деда и отца на должности *фу*. Раньше я подарил тебе коричневый фартук, светлые подвески и штандарт с бубенцами. Ныне я продлеваю прежний приказ, дарю тебе черный халат с узорчатой каймой, красный фартук, багровые подвески, клевец с резным лезвием и красной кистью, штандарт *у жи*. Ежедневно используй [дары] для служения (№242).

Во второй надписи говорится:

> Ши Хэфу скончался. Фань [стал достоин] белого фартука и почтительно доложил об этом *вану*. В одиннадцатый год, в девятом месяце, в период начального благоприятствования, в день *дин-хай ван* находился в чжоуской [столице]. [*Ван*] вошел в большой зал и занял свое место. Дяо Шэн ввел [во дворец] *ши** Фаня, находясь по правую руку от него. *Ван* так сказал: "Ши Фань, некогда прежний *ван* понемногу учил тебя, и ты проявил способности. Тебе было приказано заменить деда и отца на должности *сяофу*. Ныне я возобновляю тот приказ и повелеваю тебе заведовать прежней должностью твоего деда – *сяофу,* а также [отвечать за дворцовые] барабаны и колокола.

Дарю тебе белый фартук, золотистые подвески, красные туфли и уздечку. Используй [их] для службы (№27).

Сосуды с этими надписями были обнаружены в разное время и отдельно друг от друга, но имя владельца этих двух сосудов записано одним и тем же иероглифом. Само по себе совпадение имени еще не свидетельствует об том, что речь идет об одном и том же человеке: нам хорошо известны примеры того, как ритуальные сосуды отливались тезками, жившими в разное время. Однако в данном случае принадлежность двух сосудов одному человеку подтверждается содержанием надписей. Если это так, то мы имеем дело с единственным в своем роде примером тройного дарения ритуального набора *фу-хуан* – вроде того, о котором говорилось в "Ли цзи". При этом запечатленные в надписях эпизоды биографии Фаня относятся к разным периодам его жизни.

В приведенных текстах (также как и в случае с надписями "Мянь гуй" и "Мянь ю") нет указаний на то, какой из двух сосудов был сделан раньше. Но об этом мы можем с полной уверенностью судить как по их форме, так и по палеографическим особенностям нанесенных на них надписей.

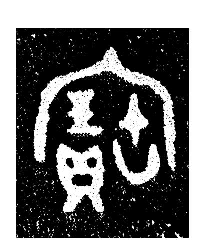



**Сосуды "Фуши Фань гуй" (слева) и "Ши Фань гуй" (справа)**

*Гуй* того типа, который представлен сосудом "Фуши Фань гуй", были характерны для раннего и начала среднего Западного Чжоу; позднее они уже не встречаются. Напротив, "Ши Фань гуй" – это образец *гуй*, появившихся не ранее второй половины среднего Западного Чжоу и типичных также для более позднего времени. Можно только удивляться тому, что Го Можо, совершенно игнорируя эти типологические особенности данных сосудов, в свое время безапеляционно датировал "Фуши Фань гуй" периодом правления Сюань-вана [*Го Можо* 1958:1(к)].

Что касается палеографии этих двух надписей, то надпись "Фуши

Фань гуй" обнаруживает отчетливые признаки инскрипций начала среднего Западного Чжоу. В частности, графический компонент *бэй* 貝 в составе иероглифа *бао* 寶 по своему начертанию принадлежит к типу AII по моей классификации, распространенному вплоть до периодов правления И-вана (懿王) и Сяо-вана, тогда как тот же элемент в надписи "Ши Фань гуй" обладает особенностями типа AVIII, характерного для периода правления И-вана (夷王).

**Знак *бао* 寶 в надписях "Фуши Фань гуй" (слева) и "Ши Фань гуй" (справа)**

Таким образом, вопреки мнению Го Можо, *ван*, упоминаемый в надписи "Ши Фань гуй", – это западночжоуский Сяо-ван, а "прежний *ван*" (т.е. правитель, фигурирующий в инскрипции "Фуши Фань гуй") – И-ван (懿王).

В свете всего вышесказанного по крайней мере три обстоятельства представляются бесспорными:

– обладание определенным набором *фу-хуан* никак не связано с должностным положением реципиента (должность Фаня в обеих надписях остается неизменной и речь идет только о "возобновлении приказа");

– обретение одного из наборов *фу-хуан* обусловлено смертью Ши Хэфу, предположительно деда или отца Фаня, что должно было повлечь за собой изменение в ранговом статусе Фаня (он либо получал родительский ранг, либо становился потенциальным наследником отца, унаследовавшего деду);

– набор "белый фартук - золотистые подвески" превосходит по своей престижности "красный фартук - багровые подвески"; им в свою очередь уступает набор "коричневый фартук - светлые подвески".

Инскрипции Фаня и другие надписи на бронзе создают – вкупе со свидетельствами классических древнекитайских книг – принципиальную основу для реконструкции системы использования церемониальной одежды и остальных атрибутов ранговой принадлежности в обществе Западного Чжоу.

Попытку такой реконструкции предпринимает в своем исследовании Чэнь Ханьпин. И надо сказать, многие из его предположений, сделанные в этой связи, вполне убедительны. Тем не менее подход

Чэнь Ханьпина не свободен от некоторой теоретической узости, которая не позволяет ему в полной мере оценить имеющийся в его распоряжении эпиграфический источник.

Основной его недостаток состоит в чрезмерно педантичном отношении к данным классической письменной традиции. Чэнь Ханьпин пользуется ими некритически, пытаясь приспособить к ним материал эпиграфики, хотя классические тексты, которыми он оперирует, по большей части позднечжоуского и ханьского происхождения и к тому же часто содержат взаимоисключающие сведения.

Приведу для иллюстрации только два примера.

В надписях о дарениях упоминается разновидность парадного халата, обозначенная термином *чжи сюань и* 織玄衣 ("тканый черный халат"; слово "черный" в этом наименовании может опускаться). Хотя в оригинальном начертании иероглифа *чжи* отсутствует смысловой детерминатив *сы* 絲 ("нить"), его семантическое отождествление с понятием *чжи* 織 является наиболее вероятным. Чэнь Ханьпин же отказывается от этого толкования. Причина явно заключается в противоречии между эпиграфической и классической "версиями" чжоуского ритуала.

Дело в том, что в надписях на бронзе халат такого типа несколько раз фигурирует вместе с фартуком *гэ*. Фартук *гэ*, по утверждению "Шо вэнь", был атрибутом ранга *ши*. Между тем, в "Ли цзи" есть фраза о том, что *"ши* не полагается тканых халатов (*ши бу и чжи* 士不衣織)" [*Ли цзи* 1934, цз.6:9 (к)]. Авторитет классического канона побуждает Чэнь Ханьпина дать иную интерпретацию эпиграфического термина *чжи* – как цветового обозначения ("желтый").

Понятию "желтый" предпочтение отдается на том основании, что в некоторых классических книгах, трактующих чжоуский ритуал, наряду с черными халатами упоминаются и халаты желтого цвета [*Чэнь Ханьпин* 1986:227-228 (к)].

При этом китайский исследователь не принимает в расчет, что в эпиграфике нет прецедентов "двойного" обозначения цвета (в варианте *чжи сюань и* – "желто-черный халат"). Да и для классических источников подобное словоупотребление было совершенно нехарактерно.

Второй пример касается интерпретации пожалований, связанных с должностными назначениями реципиентов. В тексте "Шаньфу Шань дин" (№364) одариваемый Шань назначается на должность *шаньфу* 膳夫 и получает от вана красный фартук, багровые подвески, черный халат с узорчатой каймой и штандарт с бубенцами.



**Церемониальный чжоуский халат (реконструкция)**

В трактате "Чжоу ли" и других сочинениях позднечжоуского и ханьского времени утверждается, что должность *шаньфу* (ответственного за подачу вина и яств на царский стол) соответствовала статусу старшего *ши* (*шан ши* 上士). Естественно, что Чэнь Ханьпин дает набору даров Шаня именно такую ранговую атрибутацию.

Но *ши*, хотя бы и "старший" – обладатель низшего социального ранга, а набор "красный фартук - багровые подвески", судя по характеру сопутствующих ему атрибутов, никак не отнесешь к категории наименее престижных даров.

Еще большую ценность в этом смысле представлял церемониальный комплект из белого фартука и золотистых подвесок, которого,

насколько можно судить по тексту "Да Кэ дин", удостоился другой *шаньфу* – Кэ. Чэнь Ханьпин это понимает и поэтому делает вынужденную оговорку:

> Социальный статус *шаньфу* Кэ выше ранга старшего *ши*, которым, согласно "Чжоу ли", обладали лица, занимавшие пост *шаньфу.* Поэтому следует допустить, что те, кто именовался [в Западном Чжоу. – *В.К.*] *шаньфу,* не обязательно занимали одинаковое социальное положение [*Чэнь Ханьпин* 1986: 303 (к)].

Приведенный пример не единичен. Еще более явное отступление от внутренней логики эпиграфических текстов Чэнь Ханьпин допускает в случае с надписью "Нань-гун Лю дин".

В ней реципиент по имени Лю получил административное назначение и был пожалован красным фартуком, темными подвесками и уздечкой. Как мы убедимся впоследствии, этот набор даже превосходил по престижности вариант "белый фартук - золотистые подвески". Но должность, на которую в данном случае был назначен Лю, интерпретируется Чэнь Ханьпином как *муши* 牧師.

Между тем в том же "Чжоу ли" должность *муши* отождествляется с самым низким (!) иерархическим статусом – *ся ши* 下士 ("младший *ши*"). И именно в пользу этой "канонической" версии "Чжоу ли" делает выбор китайский историк при определении ранговой принадлежности владельца сосуда "Нань-гун Лю дин".

После этого отнюдь не удивительно, что Чэнь Ханьпину так и не удалось воссоздать общую схему градации одежды и других "наборных" даров. Вследствие этого он вынужден ограничить свою реконструкцию выборочным анализом надписей, признавая, что в надписях о дарениях "остается немало неясностей и спорных моментов, которые пока не поддаются истолкованию" [*Чэнь Ханьпин* 1986:299 (к)].

Но большинство неясностей, о которых здесь говорится, порождено не самими инскрипциями, а стремлением непременно объяснить их с позиций классических канонов. А между тем, правильнее было бы поступать наоборот – выискивать, что называется, зерна исторической истины в сочинениях позднего Чжоу и Хань, опираясь на несравненно более ранний и аутентичный материал эпиграфики.

Мой подход к анализу ранговых даров основан на стремлении обнаружить внутренние закономерности в комплектации западночжоуских пожалований, причем в качестве структурообразующего компонента рассматривается набор "фартук - нефритовые подвески". Не беру на себя смелость утверждать, что этим достигается полное понимание изучаемого явления, но выявить общую систему регламентации дарений все же несомненно удается (табл.30).





**Надпись "Мао-гун дин"**

С определением самого престижного набора *фу-хуан* проблем не возникает. Это – вариант "багровый фартук - зеленые подвески", упоминаемый в надписях на позднезападночжоуских сосудах "Мао-гун дин" и "Фань Шэн гуй".

Пожалования, нашедшие отражение в этих текстах, включают самый обширный перечень предметов, в том числе кувшин вина, изделия из нефрита, колесницу и набор деталей для нее, четверку лошадей и особый "багровый штандарт с металлическим древком и двумя колокольчиками", явно более почетный, чем обычный "штандарт с бубенцами".

Очевидно, что перечисленные дары соответствуют высшему титулу знатности *чжухоу* – *гун* 公. Это подтверждает прямые и косвенные (как в случае с "Ши цзин") сообщения классических письменных источников о том, что багровый фартук превосходил по статусу все остальные разновидности данного церемониального одеяния. Список полагающихся *гуну* даров дополняет уздечка: согласно надписи на сосуде "Бань гуй", именно такой дар получил от вана Мао-гун, обладатель того же титула, что и автор надписи "Мао-гун дин".

Вторым по своей значимости является набор "красный фартук - подвески цвета *у* ", поскольку, помимо варианта "багровое с зеленым", только он жаловался в сочетании с комплектом деталей к колеснице и багровым штандартом, как в надписи "Ши Кэ сюй". К этому же разряду следует отнести оба пожалования Дую.

В первом случае реципиент получил "фартук как у его деда" (предположительно – красный), подвески цвета *у* и красные туфли; во втором – кувшин вина, колесницу с набором деталей, четверку лошадей и штандарт. Вместе с колесницей и упряжными лошадьми в надписях "У и" и "Бо Чэнь дин" упоминается черный халат с драконами; во втором тексте он обозначен как "черный халат с драконами и темной вышивкой" (*сюань гунь и ю фу*). Поэтому его тоже можно считать признаком данного класса даров – также как и нефритовый ковшик для вина (*гуй цзань* 圭瓚), полученный автором надписи "Ши Сюнь гуй". Включение нефрита в пожалования этой категории сближает ее с дарениями уровня "багровый фартук - зеленые подвески".

Особо следует сказать о наборе "красный лук с красными стрелами, черный лук с черными стрелами".

Есть все основания утверждать, что он даровался исключительно лицам, носившим второй по степени знатности титул *хоу*. Луки со стрелами красного и черного цвета были пожалованы *хоу* Бо Чэню (надпись "Бо Чэнь дин"), красный лук с красными стрелами получил Ин-хоу, автор надписи "Ин-хоу чжун". Кроме того, такие же дары бы-

ли вручены при пожаловании наследственного владения юйскому *хоу* Цзэ, что зафиксировано в западночжоуской инскрипции "Цзэ гуй" (аналогичный титул имел реципиент ванского пожалования, описанного в главе "Вэнь-хоу чжи мин" из "Шу цзин").

На третье место по престижности я поставил набор "красный фартук - темные подвески", поскольку, помимо двух вышеназванных разновидностей *фу-хуан*, только он может сочетаться с кувшином вина и черным халатом с драконами, как в надписи "Яо ху". Вариантом черного халата с драконами, по всей видимости, являлся "черный халат с багровыми отворотами" (*сюань и чжу бо* ), упоминаемый в тексте "Дун дин 1". Его получателем был Дун, тот же человек, которому, согласно инскрипции "Лу-бо Дун гуй", были позже (?) пожалованы дары, соответствующие классу "красный фартук - подвески цвета *у*".

От двух предшествующих разрядов дарений пожалования категории "красный фартук - темные подвески" отличаются еще и тем, что они совместимы с наиболее распространенным типом западночжоуских штандартов – "штандартом с бубенцами".

За набором "красный фартук - темные подвески" следует вариант "белый фартук - золотистые подвески". Именно он присутствует в надписи "Ши Фань гуй", которая, наряду с первой искрипцией Фаня, имеет ключевое значение для ранговой атрибутации наборов *фу-хуан.*

Почему я счел дарение, описанное в тексте "Ши Фань гуй", более престижным, чем те два, о которых говорится в надписи "Фуши Фань гуй"?

Не только потому, что оно является более поздним по времени, но прежде всего поскольку в его состав входят красные туфли, а они не сочетается ни с одним из вариантов комплекта *фу-хуан*, за исключением двух предшестуюших ("красное с цветом *у*" и "красное с темным").

Кроме того, надо принять во внимание, что белый фартук был пожалован в надписи "Да Кэ дин" чжоускому аристократу по имени Кэ, который в двух других случаях получил колесницу с упряжкой лошадей (надпись №310) и большой набор атрибутов, упомянутый в тексте "Ши Кэ сюй" (№365).

Это указывает на относительную близость белого фартука и набора "белый *фу* - золотистые *хуан*" к классу даров "красный фартук - подвески цвета *у*".

Отметим, что в наборе "белый фартук - золотистые подвески" впервые появляются два таких популярных атрибута: черный халат с узорчатой каймой и клевец с резным лезвием, красной кистью и

обтянутым шелком древком[41] (данные дары представлены практически во всех последующих вариантах набора *фу-хуан*).

К тому же ранговому разряду я причислил два дарения Ину, о которых сообщено в надписях "Ин сюй" и "Ин ху 1". Эти пожалования были сделаны с интервалом в девять лет: первое – в четвертом году правления И-вана (懿王), второе – в тринадцатом. Вначале Ину были дарованы фартук с тигровым узором (?) (*го фу* 虢市), пояс (*цзинь* 衿)[42] и уздечка, затем – расписной пояс (*хуа цзинь* 畫衿), красные туфли и компонент костюма, который пока не удалось идентифицировать.

Использованный в тексте "Ин сюй" термин *го фу* 虢市 в других надписях не встречается. Он может обозначать как разновидность белого фартука, так и вариацию фартука красного. Если верно второе, то пожалование из надписи "Ин сюй" соответствует следующему по значимости классу *фу-хуан,* а именно "красному с багровым". Этот разряд даров является самым многочисленным; к нему относится 18 пожалований, в том числе 13 дарений с полным комплектом *фу-хуан.*

Красный фартук с багровыми подвесками получил Фань в ходе вторичного дарения, зафиксированного в инскрипции "Фуши Фань гуй". Я уже указывал на обстоятельства, побудившие меня утверждать, что этот набор *фу-хуан* предшествовал варианту "белый фартук - золотистые подвески". Косвенным аргументом в пользу этого служит сочетаемость обоих наборов со штандартом *у жи.* Ни в один из других разрядов пожалований церемониальные штандарты такого типа не входят.

Сходством даруемых наборов отличаются пожалования в надписях "Ванчэнь гуй" и "Хай гуй". В составу обоих входят багровые подвески (без фартука), а также "вышитая рубаха" (*би чэнь* 賁襯). А в первом тексте упоминается еще и штандарт *у жи,* что позволяет считать эти дарения относящимися к разряду "красный фартук - багровые подвески".

Именно с этим классом ранговых атрибутов связано, пожалуй, единственное серьезное противоречие, с которым я столкнулся в ходе изучения системы регламентации западночжоуских дарений. Спорное пожалование зафиксировано в тексте "Ши Цай дин". Его автор был удостоен следующих даров: красного фартука, багровых подвесок, штандарта с бубенцами, подпруги с металлической пряжкой, уздечки,

41 Клевец *гэ* 戈 включен и в набор даров, пожалованных *хоу* Бо Чэню (надпись "Бо Чэнь дин"). Но характер обозначения этого объекта (знак, являющийся определением к слову *гэ*, не вполне ясен) указывает на то, что речь идет о разновидности боевого оружия, отличной от стандартного "клевца с резным лезвием, красной кистью и обтянутым шелком древком").

42 Определение к термину *цзинь* в надписи "Ин сюй" не поддается идентификации.

а еще – парадного халата, точное наименование которого – "черный халат с драконами и узорчатой каймой (*сюань гунь чжи чунь* 玄袞黹純).

Черный халат с драконами – это высокопрестижный дар, который соответствует классам *фу-хуан* "красное с цветом *у*" и "красное с темным". К нижестоящим разрядам пожалований, включая класс "белый фартук и золотистые подвески", он ни разу не отнесен. В них он заменяется на менее ценную разновидность – "черный халат с узорчатой каймой". Поэтому упоминание в "Ши Цай дин" вступает в видимый конфликт с начертанной мною схемой иерархической градации даров.

И все же у меня есть два соображения, возможно, объясняющих это противоречие.

Форма обозначения спорного атрибута не соответствует стандартному термину "черный халат с драконами" – *сюань гунь и* 玄袞衣 (в варианте "Бо Чэнь дин" – *сюань гунь и ю фу*玄袞衣幽黼). С другой стороны, она почти повторяет выражение *сюань и чжи чунь*玄袞黹純 ("черный халат с узорчатой каймой"). Поэтому нельзя исключать, что мы имеем дело с "опечаткой", допущенной при отливке сосуда "Ши Цай дин": вместо иероглифа *и* 衣 в тексте был по ошибке выставлен знак *гунь*袞.

Кроме того, известно, что некоторые видовые вариации даров одной категории могли иметь "пересекающиеся" границы. Например, использование того же "черного халата с каймой" во всех разрядах даров начиная с класса "белый фартук - золотистые подвески" не исключал параллельного употребления другой, менее престижной разновидности чжоуских халатов – "тканого черного халата" – в двух низших разрядах пожалований.

То же можно сказать и о штандартах *у жи* и *сы жи,* которые сосуществовали в своих классах с более распространенным "штандартом с бубенцами".

Вполне возможно, что тип халата, упомянутый в надписи "Ши Цай дин", присутствовал в категории даров "белый фартук - золотистые подвески" наряду с вариантом *сюань и чжи чунь,* но просто не попал в поле нашего зрения из-за ограниченности числа надписей, описывающих этот класс пожалований.

Следующие пять разрядов *фу-хуан*, за вычетом набора "коричневый фартук - подвески цвета *цзюн*" представлены в корпусе западночжоуских инскрипций всего одним или двумя пожалованиями. Недостаточность эпиграфического материала не позволяет считать предложенную мной версию их статусного соподчинения окончательной.

Более всего ясна ситуация с выбором "старшего" и "младшего" наборов *фу-хуан* из числа этих пяти.

Первым избран вариант "коричневый фартук - светлые подвески", так как именно его пожалование предшествовало дарению красного фартука и багровых подвесок в надписи "Фуши Фань гуй".

А на роль этого последнего лучше прочих подходит сочетание коричневого фартука с подвесками цвета *цзюн.* Получение такой комбинации *фу-хуан* отмечено в надписи "Мянь ю"; а как известно из инскрипций "Мянь гуй", тот же самый реципиент в свое время был пожалован красным фартуком *гэ*, который по всем признакам служит показателем принадлежности к низшему рангу знатности.

К сопутствующим атрибутам класса "коричневое с цветом *цзюн*" относится тканый черный халат, встречающийся еще только в дарениях низшего разряда (о пожаловании тканого халата сообщается в "Мянь фу" – третьем тексте из серии эпиграфических инскрипций, сделанных Мянем). Другой характерный признак этой категории – штандарты *сы жи*.

Сделанный мной выбор очередности наборов *фу-хуан* в диапазоне между "коричневым и светлым" и "коричневым и цветом *цзюн*" определялся не в последнюю очередь формальной логикой чередования цветовой окраски фартуков (коричневый > красный > коричневый > красный > коричневый) и подвесок. Вместе с предшествующим набором "красный *фу* и багровые *хуан*" получается повторная последовательность цветов:

багровый
светлый
цвет *цзюн*
багровый
светлый
цвет *цзюн*

При этом местоположение промежуточного набора "коричневый фартук - багровые подвески" оправдывается тем, что именно он начинает сочетаться с бубенцами к штандарту, которые сопутствуют всем нижеследующим разрядам пожалований.

Последний разряд наборных даров соответствует красному фартуку *гэ*. Он имеет определенное сходство с предшестующим классом пожалований. Помимо тканого черного халата, общим атрибутом для обоих являются обычный лук со стрелами. Но имется и важные различия: красные фартуки *гэ* никогда не сочетаются ни с уздечками, ни с клевцами.

Таким образом, если выстроить наборы *фу-хуан* в порядке уменьшения их социальной престижности, то получится следующая последовательность наборов:

1) багровый фартук - зеленые подвески;
2) красный фартук - подвески цвета *у*;
3) красный фартук - темные подвески;
4) белый фартук - золотистые подвески;
5) красный фартук - багровые подвески;
6) коричневый фартук - светлые подвески;
7) красный фартук - подвески цвета *цзюн*;
8) коричневый фартук - багровые подвески;
9) красный фартук - светлые подвески;
10) коричневый фартук - подвески цвета *цзюн*;
11) красный фартук *гэ* (без подвесок).

Сочетаемость наборов "фартук - подвески" с различными видами сопутствующих даров отражена в табл.31. В ней вполне отчетливо пролеживается ряд разграничительных линий между отдельными категориями *фу-хуан,* отражающих последовательное уменьшение их престижности.

В свете всего вышесказанного не может быть сомнения в том, что такой крупный специалист по чжоуской эпиграфике как Чэнь Мэнцзя, к сожалению, ошибался в предложенной им интерпретации цветной гаммы *фу* и *хуан*.

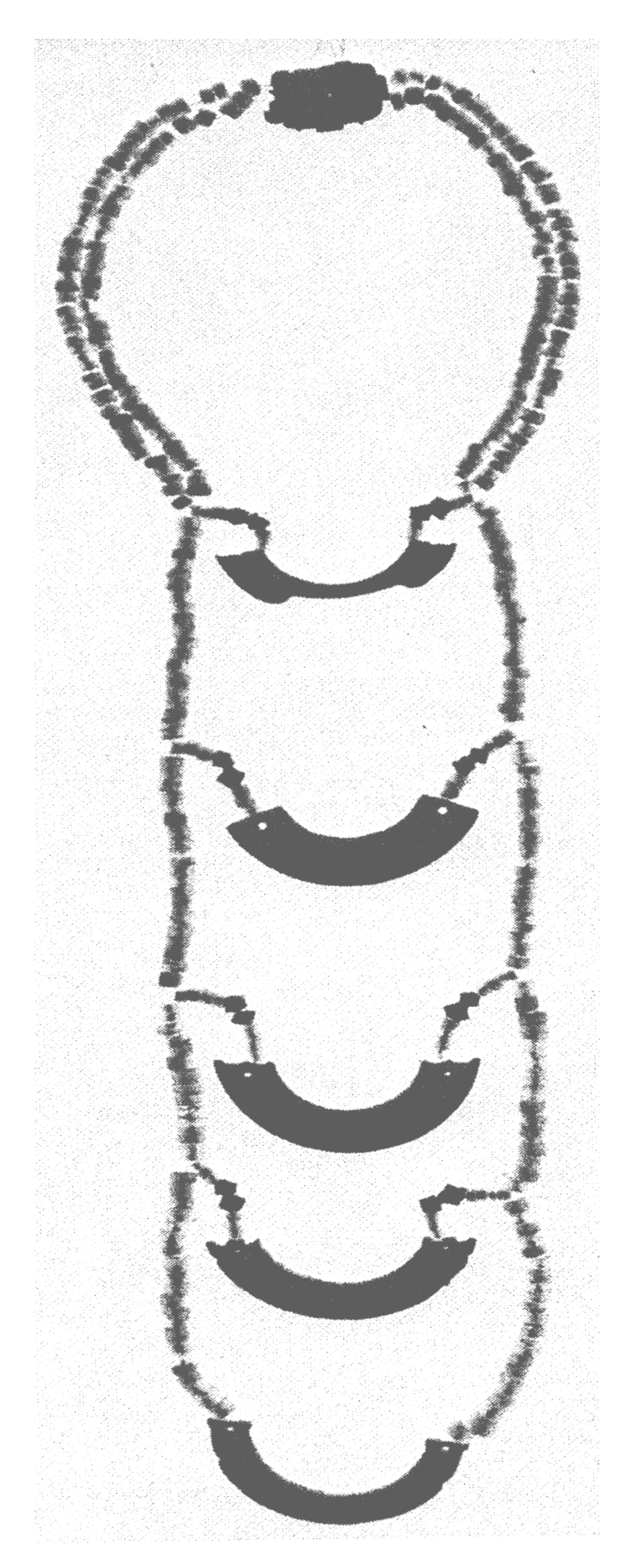
Этот исследователь высказал, как известно, суждение о том, что различие в цвете компонентов церемониального одеяния чжоуских аристократов объясняется исключительно хронологическими причинами.

Чэнь Мэнцзя, в частности, писал:

> В надписях начального периода Западного Чжоу не указывается цвет фартуков 市; при Гун-ване и И-ване (懿王) преобладал красный и коричневый цвет; при Сяо-ване и И-ване (夷王) – багровый и светлый [*Чэнь Мэнцзя* 1956: 4:90 (к)].

Надо полагать, что в начале 50-х годов прошлого столетия, когда Чэнь Мэнцзя писал свою работу, степень изученности проблемы, равно как и совокупность доступных источников, были еще далеко недостаточны для того, чтобы сделать правильные выводы о смысле цветовых различий западночжоуских *фу* и *хуан*. Но сегодня некритическое принятие мнения Чэнь Мэнцзя, как это делает, например, Пэн Юйшан [*Пэн Юйшан* 2003:351 (к)], вряд ли может считаться оправданным.

Итак, если предложенная мною гипотеза имеет под собой определенные основания, то каким же социальным рангам соответствовали выделенные разряды пожалований?



**Нефритовые подвески *хуан* из царства Го**

Дать окончательный ответ на этот вопрос мешают две проблемы.

Во-первых, мы не знаем точной номенклатуры западночжоуских категорий знатности и, в частности, внутренней градации таких рангов, как *дафу* и *ши*.

Во-вторых, нам неизвестен конкретный механизм замены наборов "фартук - нефритовые подвески".

Тем не менее, дать хотя бы предварительную оценку ранговой принадлежности западночжоуских даров представляется вполне возможным.

Первые три набора *фу-хуан* наверняка являлись атрибутами ранга *чжухоу*. Багровый фартук с зелеными подвесками был последним в ряду наборов *фу-хуан*, на которые могли претендовать в течение жизни обладатели титула *гун*, красные фартуки с подвесками цвета *у* представляли собой высшие ранговые инсигнии для *хоу*, а красные фартуки с темными подвесками, видимо, являлись таковыми для лиц, носивших титул *бо*.

*Гуны* и *хоу* отличались от *бо* тем, что могли получать от чжоуского Сына Неба изделия из нефрита, багровые штандарты с колокольцами, колесницы с наборами конструкционных деталей и упряжками лошадей. При этом исключительным атрибутом *хоу* был набор из луков и стрел красного и черного цвета. *Бо* объединяла с носителями двух других титулов *чжухоу* возможность быть одаренными кувшином вина и черным халатом с драконами.

Вариант "белый фартук с золотистыми подвесками" являлся предельным знаком отличия для высшего слоя *дафу* или для того ранга знатности, который обозначался в позднечжоуских и ханьских сочинениях термином *цин* 卿. Чжоусцы, имевшие подобный социальный статус, также как и *чжухоу,* обладали правом носить красные туфли. Отличались же они от *гунов*, *хоу* и *бо* типом парадного халата и клевцом, составлявшим элемент их официальной экипировки.

Следующие шесть разрядов *фу-хуан* являли собой серию наборов, состоявшую из попарно чередующихся фартуков красного и коричневого цвета и подвесок трех последовательно повторяющихся цветов – багрового, светлого и цвета *цзюн.*

Большинство из этих разрядов соответствовало рангу *дафу*. Вариант "красный фартук с багровыми подвесками" непосредственно примыкал к набору "белый фартук с золотистыми подвесками" (общей для того и другого была сочетаемость со штандартом *у жи*), а разновидность "коричневый фартук - подвески цвета *цзюн* граничила с низшей категорией даров – красным фартуком *гэ.*

Пожалования, относящиеся к двум последним классам, скорее

всего предназначались для *ши.* Их отличительной особенностью было включение в состав даров тканых черных халатов (наряду с более дорогими черными халатами с узорчатой каймой), обычных луков со стрелами и штандартов *сыжи.* При этом дар низшего разряда – красный фартук *гэ* – отличался от остальных наборов *фу-хуан* тем, что не мог сочетаться с уздечками и клевцами.

Не берусь утверждать, что предложенная мной схема ранговой атрибутации пожалований верна во всех деталях. Не исключено, что новые находки инскрипций на бронзовых сосудах раннечжоуского времени потребуют внести в нее определенные коррективы. Но вот что можно утверждать наверное, так это то, что система регламентации наборов *фу-хуан* и других даров существовала и что она была связана с функционированием иерархической социальной структуры древнекитайского общества.

Тот факт, что функция донора – дарителя церемониальных наборов *фу-хуан* отводилась практически исключительно чжоуским правителям, доказывает, что данный ритуал имел централизованный характер и что ему придавалось особо важное государственное значение.

Кроме того, это позволяет сделать вывод, что наряду со "ступенчатой" схемой социального общения (*ван – чжухоу, чжухоу – дафу, дафу – ши*), в Западном Чжоу существовал канал непосредственной межранговой коммуникации, предоставлявший представителям средней и низшей знати возможность напрямую общаться с ваном.

В целом же, смена исторически доминирующих типов пожалований, переход от дарений раковин и предметов, предназначенных для принесения жертв, к "наборным" дарениям церемониального одеяния, колесниц и оружия отражает чрезвычайно важный эволюционный сдвиг – формирование иерархической ранговой системы раннечжоуского общества.

У регламентированных дарений, о которых здесь идет речь, есть общая особенность: все они были совершены в середине или конце западночжоуской династии. В начале Западного Чжоу пожалования ранговых атрибутов еще не образуют устойчивой традиции. В этом можно убедиться на материале, представленном в таблице 20. В нее сведены данные по дарениям периода II, имеющим хотя бы какое-то отношение к статусной символике.

Помимо общей малочисленности пожалований такого типа, нельзя не отметить "неартикулированный" характер ранговых атрибутов. В надписях не обозначен цвет жалуемых фартуков, халатов и туфель, а яшмовые подвески отсутствуют вовсе. Колесницы упоминаются без наборов конструкционных деталей к ним. Без всяких определений

указаны штандарты и клевцы, за исключением "черного резного клевца" (*сюань дяо гэ* 玄雕戈) в тексте "Май цзунь". Впрочем, форма его обозначения тоже не соответствует средне- и позднезападночжоускому стандарту.

В трех надписях периода II в качестве даров фигурируют головные уборы (*мянь* 冕), совершенно отсутствующие в пожалованиях периодов Ш-IУ. Многие письменные источники называют головные уборы *мянь* одним из главных атрибутов принадлежности к социальному рангу (см. напр. [*Legge* 1939, vol.7:38; *Коку го* 1975:104 (яп)]). Но теперь нам доподлинно известно, что дарения *мянь* практиковались лишь в самом начале западночжоуской династии, а затем по каким-то соображениям были исключены из нормативного перечня даров.

Более или менее полно отвечает чжоускому церемониальному стандарту только одно пожалование периода II – то, о котором говорится в надписи на сосуде "Цзэ гуй". Оно весьма напоминает по своим обстоятельствам и составу врученных реципиенту атрибутов дарения, зафиксированные в инскрипциях "Бо Чэнь дин", "Ин- хоу чжун" и "Ши Сюнь гуй".

Остальные пожалования этого времени серьезно отклоняются от норм классического чжоуского ритуала. В эпиграфике периодов III-IV нет ни одного примера, чтобы в роли дарителей колесниц выступали лица неванского звания. Между тем, в раннезападночжоуских надписях в 3 случаях из 7 колесницы жалуются от лица *чжухоу.*

То же относится и к дарениям церемониальной одежды. В надписях на сосудах "Май цзунь" и "Да Юй дин" одариваемый получает комплект одежды – головной убор, халат, фартук и туфли – от *вана*. А в тексте "Фу цзунь" дарителем похожего набора (головной убор и халат) является *хоу.* Все это говорит о том, что в начале Западного Чжоу пожалования ранговых атрибутов еще не приобрели законченной институциональной формы.

Вполне достоверные случаи регламентированного пожалования *фу-хуан* отмечены в надписях "И цзунь" и "Вэй гуй 1", в которых детально описывается церемония *цэ мин.* Эти надписи датируются эпохой правления Му-вана, и именно этот исторический отрезок является наиболее вероятным временем введения института регламентации внешних атрибутов принадлежности к рангам знатности.

К периоду царствования Му-вана относится и инскрипция "Лу-бо Дун гуй" , которая являет самый ранний пример нормативного дарения колесницы (колесница, набор деталей для нее, четверка лошадей, уздечка).

Весьма характерно, что в двух других надписях, сделанных тем же

аристократом, говорится о получении даров иного рода – десяти связок раковин и металла. Тем самым в эпиграфических текстах Дуна особенно зримо отобразился момент становления ритуальных норм западночжоуской династии.

Вывод об исторической роли Му-вана в формировании ритуальной системы Западного Чжоу имеет важное научное значение.

В синологической литературе бытует широко распространенное мнение о том, что основы чжоуской государственности и идеологии были заложены Чжоу-гуном, якобы осуществлявшим регентское правление в течение семи лет после смерти своего старшего брата У-вана.

Это мнение вполне находится в русле древнекитайской письменной традиции, которая со времен Конфуция всегда усматривала в Чжоу-гуне черты провиденциального и харизматического лица.

Чжоу-гун издавна считался автором трактатов "Чжоу ли" и "И ли", где детально описаны административное институты чжоуского государства и принятые в нем нормы этикета (как теперь установлено, эти памятники не могли быть написаны ранее IV-Ш вв. до н.э.).

Ему же приписывавалось введение "чжоуского ритуала" (*чжоу ли* 周禮), т. е. социально-политических установлений, регулировавших всю жизнедеятельность древнекитайского общества той эпохи. Идея о том, что Чжоу-гун был учредителем *чжоу ли*, нашла отражение в таких источниках, как "Цзо чжуань", "Ли цзи", "Шан шу да чжуань" и "Ши цзи"; она разделяется многими современными историками.

Данные эпиграфики об институционализации церемонии *цэ мин* и системы регламентации пожалований, а также археологические свидетельства, касающиеся эволюции погребального обряда, настоятельно требуют от нас пересмотра традиционной точки зрения о дате формирования чжоуского ритуала.

Сразу после свержения иньской династии в древнем Китае несомненно произошли определенные изменения в области политики и идеологии, и вполне возможно, что они были связаны с деятельностью Чжоу-гуна. Но решающая роль в сфере социального реформаторства принадлежала не Чжоу-гуну, а Му-вану.

Главный смысл его усилий заключался в том, чтобы официально оформить процесс складывания иерархической ранговой структуры западночжоуского общества.





Глава шестая

# Религиозные аспекты дарений

## *Дары небесные*

Логика архаического сознания подразумевала, что круг дарителей выходил за рамки мира живущих. Он распространялся, в соответствии с принципом родового сопричастия, также на область обитания духов предков. Из западночжоуских инскрипций известно, что деяния предков рассматривались древними китайцами не только как пример для подражания, но и как источник действенного блага для их здравствующих потомков.

Заслуги покойных родственников переходили на живущих, приводя к накоплению "благодати" (*дэ* 德) в их роду. Одаривая своих верных "слуг", *ваны* и *чжухоу* часто воскрешают в памяти события прошлого, в которые были вовлечены деды и отцы реципиентов, и тем самым подчеркивают символическое правопреемство между поколениями чжоуских аристократов.

Апелляция к достоинствам предков – важная составляющая идеологии пожалований и неизменный мотив ритуальной эпиграфики вообще. Заслуги прошлых поколений не подлежат забвению; более того, они являются предметом неустанного ритуального "использования". Эта идея отчетливо сформулирована в надписи "Ши Ван дин", в которой сказано:

> Государь не забывает потомков мудрых людей, и потому щедро воздает [им] должное и одаривает милостью (№269).

Буквальный перевод первой части процитированной фразы: "государь пользуется тем, что нельзя забывать потомков мудрых людей (*ван юн фу ван шэн жэнь чжи хоу* 王用弗忘聖人之後)". И вполне закономерно, что пожалования, полученные чжоусцами от своих правителей, в свою очередь, расценивались ими как объект последующего "использования" их сыновьями и внуками – залог того, что и те в свое время обретут ванские дары.

Но, помимо опосредованного воздействия на события земной жизни, духи предков вступали и в сношения с людьми – как податели милостей нематериальных: отнюдь не "клевцов" или "яшмовых подвесок", а "счастья", "благодати" и "вечной жизни". Эти дары ниспосылались в ответ на жертвоприношения предкам:

> В первом месяце, в период начального благоприятствования, в день *и-чоу* Ху-шу и ☐ Цзи изготовили драгоценный треножник для принесения жертв просвещенному деду и отцу. Ху-шу и ☐ Цзи будут одарены [предками] долголетием, многочисленным потомством и вечной жизнью. Треножник будет использоваться как драгоценность сыновьями и внуками Ху-шу и ☐ Цзи на протяжении десяти тысяч лет (№339).

Потребность в символической артикуляции даров нематериального характера, исходящих из сакральной сферы (мы можем условно назвать их "небесными дарами", в противовес "земным" дарениям правителей и сановников) привела к тому, что в ритуальных надписях на бронзе оформился особый структурный раздел эпиграфического текста – финальное благопожелание (*гу цы* 嘏辭)[43]. Оно связывалось с дальнейшим употреблением отлитого жертвенного сосуда с инскрипцией.

Наряду с *гу цы*, описанию небесных даров служили и другие разделы надписей; эта тема особенно часто звучит в надписях "субъективного" типа, в которых находят воплощение ценностные установки носителей раннечжоуской культуры.

Высшими сакральными дарителями, щедрыми милостями которых пользовались чжоуские *ваны*, были Небо и Верховный Владыка (*шанди* 上帝), он же – Владыка Небесный (*тяньди* 天帝):

> Верховный Владыка ниспослал [Вэнь-вану] великую опору совершенной благодати (№278).

Из числа живущих людей лишь *ван* имел право напрямую вступать в контакт с Небом. Он приносил ему жертвы и в ответ получал от него благотворную "опеку". Для коммуникации с высшей сакральной инстанцией существовал специальный ритуал "оглашения" (*гао* 告) – обряд жертвоприношения, в ходе которого *ван* заявлял Небу о своих намерениях.

Об этом ритуале упоминается в инскрипциях "Да фэн гуй" и "Хэ цзунь". Во втором случае говорится:

> У-ван, разгромив Великий город Шан, совершил жертвоприношение Небу, возвестив: "Я обустрою свою резиденцию в этих срединных владениях, дабы отсюда управлять народом" (№127).

---

[43] О типологии *гу цы* см.: [*Сюй Чжуншу* 1936 (к)].

Чжоуские Сыны Неба стремились к тому, чтобы совершаемые ими деяния приходились по нраву их символическому "отцу". В инскрипции на сосуде "Ху гуй", авторство которой принадлежит Ли-вану, эта мысль выражена следующим образом:

> Я, малое дитя, днем и ночью неустанно стремлюсь к тому, чтобы соответствовать величественному Небу (*юн пэй хуан тянь* 用配皇天) (№338).

Надлежащее поведение правителей служило гарантией того, что они обретут желанное "небесное повеление" (*тянь мин* 天命). Но если ваны оказывались в чем-то повинны перед Небом, то оно ниспосылало им не благие дары, но беды и несчастья. Поэтому правителям, дабы избежать нежелательных последствий для своего царствования, надлежало постоянно "бояться небесного авторитета" (*вэй тянь вэй* 威天威).

О Шанди в надписях на бронзе говорится примерно в таких же выражениях, что и о Небе. Так, согласно инскрипции "Син-хоу гуй", Верховный владыка "без конца ниспосылает повеления державе Чжоу, пользующейся его опекой". "Величественный Шанди" (*хуан шанди* 皇上帝), подобно "величественному Небу", постоянно участвует в судьбе чжоуской династии, оказывая влияние на ход земных дел.

Каково было соотношение между Небом и Шанди?

Культ высшего божества Шанди существовал уже у иньцев, которые рассматривали его как ванского первопредка. Хотя Шанди и являлся для иньских правителей своим племенным божеством, связанным с ними узами родства, он представлял собой стихийное и малопредсказуемое существо, поведение которого порой зависело от случайных факторов.

После чжоуского завоевания Шанди уступил первенство Небу, универсальному сакральному началу, свободному от узких родоплеменных привязанностей. В отличие от иньского Верховного владыки, чжоуское Небо было в первую очередь воплощением морального авторитета, и отношения с ним строились на рациональной основе.

Чтобы обеспечить благорасположение сакральных сил, от правителей Чжоу требовалось одно – строго соблюдать ритуальные и этические нормы, предписанные Небом. Назвав себя "Сыновьями Неба", чжоуские *ваны* придали традиционному архетипу сакрального родства совершенно новое звучание. Идея "небесного сыновства" стала символизировать нравственную связь правителя с божеством.

Но Небо не вытеснило иньского Шанди, а подчинило его себе, опосредовав его своей сакрально-этической природой. В этом измененном качестве Шанди сосуществовал с Небом на протяжении всей

западночжоуской эпохи и периода Чуньцю.

При перечислении сакральных инстанций Небо всегда указывалось первым – как в выражении, используемом в "Книге песен": *хао тянь шан ди* 昊天上帝 ("Великое Небо и Верховный владыка") [*Legge* 1939, vo1.6:528]. Ни надписи на бронзе, ни ранние классические тексты не дают оснований для четкой функциональной или онтологической дифференциации между Небом и Шанди.

Все основные свойства и мотивы поведения, присущие первому, характерны и для второго. В большинстве случаев понятия *тянь* и *шан ди* взаимозаменяемы. Единственное отличие первого от второго состоит в "персонифицированности" Шанди. Он – верховный правитель духов и людей, восседающий на троне, подобно земному вану.

Выражение "престол (или двор) Верховного владыки" (*ди тин* 帝廷) использовано, в частности, в уже упоминавшейся надписи "Ху гуй".

В одной из од "Ши цзин" сказано:

Велик, велик Шанди – государь народа, живущего внизу (*дан дан шан ди ся минь чжи пи* 蕩蕩上帝下民之辟 [*Legge* 1939, vo1.6:505].

В другой оде "Книги песен" говорится о духе покойного Вэнь-вана, который "нисходит вниз и поднимается вверх, находясь то слева, то справа от Шанди" (*вэнь ван чжи цзян цзай ди цзо ю* 文王陟降在帝左右) [*Legge* 1939, vo1.6:427-428].

Слово *тянь* в подобных контекстах не встречается. Небо – безличное и всеобъемлющее начало, не подлежащее четкой пространственной локализации, помимо общего указания на его "верхнее" местоположение.

Наряду с Небом и Шанди правители общались со своими непосредственными предками – "прежними", или "небесными", *ванами*:

*Ван* принес жертву необычайно проявившему себя родителю Вэнь-вану, [чтобы тот мог] служить Шанди и радовать его (№75).

Чтобы обеспечить благое правление, считалось необходимым во всем "следовать" прежним ванам. Одним из способов коммуникации с ними (как, впрочем, и всякими другими предками) в чжоуском обществе было их "вызывание" при помощи звона бронзовых колоколов.

Об этом можно узнать из текста на колоколе "Цзунчжоу чжун". Эта надпись, сделанная, также как и инскрипция "Ху гуй", от имени чжоуского Ли-вана, интересна еще и тем, что в ней заявленный прежде императив "соответствия величественному Небу" переформулирован в идею "соответствия величественным небесным ванам":

> *Ван*, дабы соответствовать величественным небесным *ванам*, изготовил драгоценный колокол ‘Цзунчжоу’. *Ван* воспользуется колоколом, чтобы вызывать и принимать своих необычайно проявивших себя предков – прежних *ванов*. Прежние *ваны*, в строгом [величии] находясь наверху[44], ниспошлют мне много счастья (№349).

Чжоусцы понимали, что нельзя обрести счастье и долголетие, не делая постоянных жертвоприношений предкам. Но они также отдавали себе отчет в том, что для предков ценна не только и не столько сама материальная жертва, сколько чувство смиренной почтительности (*сяо* 孝), испытываемое людьми по отношению к ним. Отсюда – устойчивое выражение *сян сяо* 享孝 ("выражать смиренную почтительность посредством жертвоприношений", или же "жертвенно выражать смирение").

Говоря другими словами, по мысли чжоусцев, в жертву должен был приноситься не посторонний предмет, но частица самого жертвователя:

> Дун изготовил драгоценный жертвенный треножник, которым воспользуется, чтобы денно и нощно жертвенно выражать смирение перед просвещенным предком И-гуном и просвещенной матерью Жи-гэн. <...> (№199).

Усопшие предки, которым приносились жертвы и которые в ответ ниспосылали жертвователям благие дары, выступали в инскрипциях на бронзе под своими именами или именовались собирательно, например, – "прославленные предки" (*ле цзу* 烈祖) или "прежде жившие просвещенные люди" (*сянь вэнь жэнь* 先文人, *цянь вэнь жэнь* 前文人). В надписях говорится о необходимости соблюдать должную субординацию между "просвещенными людьми", обретающимися "наверху" и их потомками, живущими "внизу"; это – "строгие", хотя и благотворные отношения.

Данные ритуальной эпиграфики свидетельствуют, что контакты людей и предков, подобно связям между самими людьми в чжоуском обществе, были иерархически соподчинены и регламентированы.

Подобно тому, как с Небом мог коммуницировать лишь Сын Неба, людям следовало обращаться только к "своим" предкам. Мир предков в раннечжоуской идеологии являлся органическим продолжением земного мира, а небесная иерархия – точной копией иерархии земной, с

[44] Букв.: *сянь ван ци янь цзай шан* 先王其嚴在上.. Некоторые исследователи предлагают иные толкования данной фразы. Например, Лю Баоцай считает, что *янь* 嚴 имеет в данном случае значение "душа"; соответственно, все выражение переводится им как "прежние ваны, чьи души находятся наверху" [*Лю Баоцай* 1981 (к)]. Однако эта трактовка не вполне убедительна, поскольку в раннечжоуское время служебное слово *ци* 其 еще не использовалось в качестве притяжательного местоимения; оно выполняло исключительно функцию служебного наречия, стоящего перед глаголом.

той лишь разницей, что в ней было на один ранг больше: во главе ее находился Верховный владыка, вокруг которого обретались покойные ваны – в точности как *чжухоу*, окружавшие престол чжоуского правителя:

> Прежние *ваны*, в строгом величии находясь слева и справа от [Верховного] владыки, <...> ниспосылают счастье без конца (№378).

Жертвы и моления адресовались также "духам" (*шэнь* 神). В западночжоуских эпиграфических текстах они нередко именуются "великими" (*да шэнь* 大神); говорится также и о неких "ста духах" (*бай шэнь* 百神)[45]:

> Царственный Верховный владыка и сто духов охраняют меня, малое дитя (№349).

Вопрос о том, как соотносились в раннечжоуской религии понятия "дух" (*шэнь*) и "предок" (*цзу*), остается спорным. Во многих надписях они упоминаются в одном ряду:

> Ин осмелился изготовить большой благозвучный колокол для просвещенных людей [т. е. предков. – *В.К.*].и использует его для выражения почтительности , чтобы чтить великих духов, совершать [им] подношения, вызывать и радовать их. Великие духи поднимаются вверх и нисходят вниз, [осуществляя] строгую опеку, у них вымаливают много обильного счастья (№209).

Характер контекстов, в которых упоминаются предки и духи (последних, кстати, также как и предков, называют "просвещенными" – *вэнь шэнь* 文神), не позволяет уловить сколько-нибудь существенное различие между ними. Если это и не были полностью синонимичные понятия, то природа тех и других несомненно была едина. И предки, и духи равно находились в ряду "небесных доноров", требовавших от людей жертвенных подношений и ниспосылавших им благие дары:

> Цы воспользуется жертвенным треножником, чтобы приносить жертвы, выражая смиренную почтительность просвещенным духам, и вымаливать у духов долголетие (№260).

> Ху изготовил драгоценный жертвеный сосуд *гуй,* которым воспользуется, чтобы <...> принимать прежде живших просвещенных людей, которые, находясь при дворе [Верховного] владыки, поднимаются вверх и нисходят вниз, отдавая потомкам великие благие повеления (№338).

Что же касается даров, которые ниспосылались чжоусцам Небом и усопшими предками, то их классификация дает точное представление о системе духовных ценностей западночжоуской аристократии.

---

[45] Вариант перевода термина *бай шэнь* – "все духи". Выражение *бай шэнь* встречается также в "Ши цзин", например, в одной из "Великих од", в которой сообщается о государе, оказывающем гостеприимство "ста духам" [*Legge* 1939, vol.6:492].

Целый разряд нематериальных благ, подателями которых являлись духи предков, был связан с категорией счастья (*фу* 福).

В раннечжоуских эпиграфических текстах содержится немало молений о счастье – "бесконечном" (*у цзян* 無疆), "обильном" (*хоу* 厚), "великом" (*да* 大), "не приносящем пресыщения" (*ван янь* 亡厭) и пр. Наиболее часто в данном контексте используется в надписях выражение "много счастья" (*до фу* 多福):

Сиятельный родитель, находящийся в строгом [величии] наверху, под звон колокола[46] ниспосылает Люю много счастья (№300).

В "Хун фань", поздней главе "Шу цзин", имеется раздел о так называемых "пяти [проявлениях] счастья", а среди них "первое – долголетие, второе – богатство, третье – здоровье и умиротворенность, четвертое – любовь к *дэ,* пятое – [естественная] смерть от старости" [*Legge* 1939, vol.4:343].

Не исключено, что и в раннечжоуской идеологии существовало схожее (хотя и не полностью тождественное) представление о счастье как некоем общем понятии жизненного благосостояния, находившем выражение в разнообразных конкретных проявлениях [*Крюков М.В.* 1980].

Вне всякого сомнения, одним из наиболее желанных воплощений счастья для ранних чжоусцев было долголетие (*мэй шоу* 眉壽). Именно долголетие чаще всего испрашивалось у духов предков. В надписях долголетие именовалось "безграничным" (*у цзян* 無疆), "щедрым" (*лу* 魯), "вечным" (*юн* 永) и "десятитысяче [летним]" (*вань* 萬).

В надписи "Ци-чжун ху" предметом моления являются "три долголетия" (*сань шоу* 三壽):

Ци-чжун изготовил сосуд *ху* для возлияний в честь [предка] Пэн Шэна, дабы вымолить три долголетия и совершенное *дэ* на десять тысяч лет (№353).

Под термином *сань шоу*, судя по всему, понималось три человеческих возраста: 80, 100 и 120 лет [*Чэнь Пэйфэнь* 1984:22 (к)].

Приведенное выше упоминание в "Ци-чжун ху" представляет интерес еще и потому, что позволяет интерпретировать фразу *сань шоу цзо пэн* 三壽作朋 ("три долголетия идут в связке"), которая встречается в одной из песен "Ши цзин".

Конкретное толкование этой фразы традиционно вызывало у комментаторов большие затруднения, о чем нам сообщает такой авторитетный переводчик и исследователь "Книги песен" как Дж. Легг

---

46 Звукоподражание, имитирующее колокольный звон (*фэн фэн цюань цюань* 豐豐泉泉). Использование звукоподражаний характерно для большинства надписей на бронзовых колоколах.



**Джеймс Легг (1815-1897)**

[*Legge* 1939, vol.6: 625-626].

Близким к понятию долголетия был дар "десяти тысяч лет" (*вань нянь* 萬年), или "десяти тысяч лет без предела" (*вань нянь у цзян* 萬年無疆). Эти две категории нередко использовались в эпиграфике вместе с "долголетием" как устойчивые словосочетания.

Синонимом "долголетию" являлось понятие "седой старости" (*букв.* "желтая старость" – *хуан лао* 黃老), которое иногда записывалось как "долгая старость" (*шоу лао* 壽老) или "долгая старость без смерти" (*шоу лао у сы* 壽老毋死). "Седую старость" венчала "благополучная кон- чина" (*лин чжун* 靈終 или *шань чжун* 善終), т.е. кончина естественная, при сохранении тела в нерасчлененном состоянии. Она также почиталась древними китайцами как чаемое благо, поскольку считалось, что насильственная смерть, связанная с нарушением телесной цельности, лишает душу умершего покоя и обрекает ее на вечные скитания.

Целая группа родственных понятий возникла вокруг полисемантической идеи "повеление" (*мин* 命). Это слово записывалось знаком идеографической категории, включавшим изображение коленопреклоненного человека, почтительно выслушивающего приказ, и рта, этот приказ изрекающего.

"Небесное повеление" (*тянь мин* 天命), известное в синологической литературе также как "небесный мандат", являлось исключительной привилегией чжоуского правителя. Парафразом *тянь мин* служил термин *да мин* 大命 ("великое повеление"). Использование этого выражения не требовало уточнения источника "мандата": любому чжоусцу было понятно, что нет повеления более "великого", чем повеление небесное.

Значительно более широкий круг реципиентов имел доступ к *юн мин* (永命) – дару, не уступавшему по популярности даже "долголетию".

Раннечжоуская категория *юн мин* первоначально имела два тесно связанных между собой значения: "вечные повеления", или "вечные дары", ниспосылаемые предками, и "долгая жизнь" (последнее значе-

ние и сохранилось впоследствии, уже утратив связь с архаической доконфуцианской идеологией и ритуальной практикой).

Вариантами понятия *юн мин* в надписях на бронзовых сосудах были "постоянные повеления без конца" (*юн мин у цзян* 永命無疆), "благие повеления" (*лин мин* 靈命) и "повеления, приносящие радость" (*си мин* 喜命).

Чжоусцы обращались к своим предкам с просьбой обеспечить им должное "вознаграждение за службу" (*лу* 祿). Согласно эпиграфике, духов молили о даровании вознаграждения "обильного" (*хоу лу* 厚祿), "повсеместного" (*тун лу* 通祿) и "целостного" (*чунь лу* 純祿).

Впрочем, слово "целостный", или "чистый" чаще сочеталось в текстах на бронзе с понятием "щедрот" (*лу* 魯), образуя выражение *чунь лу* 純魯. Фигурирует оно и в словосочетаниях *чунь цзя* 純嘏 ("чистое счастье") и *юн чунь* 永純, которое можно перевести как "постоянная целостность".

Например, в тексте "Бу Ци гуй" автор надписи оповещает духов предков о том, что он изготовил жертвенный сосуд *гуй,* дабы "испросить [у предков] <...> безграничное долголетие и постоянную целостность".

Особое место среди "небесных даров" занимала "благодать", или "благая сила" (*дэ* 德). Эта категория вообще играла центральную роль в западночжоуской идеологии. В различных контекстах *цзиньвэнь* говорится о благодати "совершенной" (*и дэ* 懿德), "первозданной" (*юань дэ* 原德) и "целостной" (*чунь дэ* 純德).

У предков искали также покровительственной "опеки" (*ю* 佑), в том числе опеки "всеобъемлющей" и "приносящей благополучие".

Дары свыше осознавались чжоусцами как необходимая "опора" (*пин* 屛) в их жизни. Так, "совершенная благодать", которую обрел по милости Шанди отец-основатель чжоуского государства Вэнь-ван, была осмыслена идеологами новой династии как "великая опора" (*да пин* 大屛) царства Чжоу.

Предки наделяли людей "здоровьем" (*цзи кан* 吉康, *кан сы* 康嗣), "здоровьем и радостью" (*кан си* 康喜), "здоровьем и весельем" (*кан лэ* 康樂).

Не менее важная группа "небесных даров" была связана с представлением о многочисленном потомстве как одном из важнейших условий индивидуального и кланового благополучия. Мужские потомки являются продолжателями рода, чье единство обеспечивается постоянством жертвоприношений предкам. Обилие потомства гарантирует обильные жертвенные подношения усопшим родителям, что, в свою очередь, является источником непрерывного благополучия, приходя-

щего в клан. Поэтому всякий чжоусец всегда "мечтал о целых шеренгах детей и внуков" [*Крюков М.В.* 1980:132].

На это прямо указывают содержащиеся в эпиграфике моления о "детях и внуках" (*цзы цзы сунь сунь* 子子孫孫), "ста детях и тысяче внуках" (*бай цзы цянь сунь* 百子千孫) и т.д. А в тексте "Ху-шу дин" в перечень даров, ниспосылаемых предками, наряду с "долголетием" и "вечными повелениями" включено "множество родни" (*до цзун* 多宗).

Идеология "небесных даров" нашла широкое отражение в двух древнейших письменных канонах – "Книге преданий" и "Книге песен".

Наибольшим разнообразием и полнотой отличается в этом отношении "Книга песен". Многочисленные упоминания "Ши цзин" о "счастье", "бесконечном десятитысячелетнем долголетии" и прочих дарах, ниспосылаемых людям Небом и предками, по своим стилистическим особенностям напоминают соответствующие выражения эпиграфических текстов, что подчеркивает тесное культурно-историческое родство этих источников.

Точно соответствует духу и букве чжоуской ритуальной эпиграфики неоднократно высказанная в "Книге песен" идея непрерывности сакральной коммуникации между людьми и духами усопших предков:

Все духи довольны весьма и едой и питьем,
Тебе, государь, долголетие в доме твоем!
Ты жертвы принес по порядку за все времена,
Сыновний свой долг, как и надо, свершил ты сполна.
Сыны за сынами, за внуками внуки подряд
Твои приношения здесь непрерывно продлят [*Шицзин* 1957:288].

В то же время не все обозначения сакральных благ, применяемые в "Ши цзин", имеют эквиваленты в надписях на бронзе. Например, термин *чжи* 祇 ("счастье"), часто используемый в "Книге песен" для обозначения милостей, исходящих от духов предков, в эпиграфике не встречается. Существуют и другие примеры лексических несовпадений.

Весьма примечательно, что дары Неба и предков – в том виде, в каком они отражены в надписях на бронзовых сосудах – претерпели определенную эволюцию, также как и "земные" дарения чжоусцев. В иньских *цзиньвэнь* о них вообще ничего не сообщается. Запись о пожаловании, как правило, увенчивается лаконичной фразой об изготовлении жертвенного сосуда и о посвящении его отцу или иному предку реципиента.

Разумеется, иньские духи предков, также как и предки чжоуские, являлись для своих живущих потомков подателями сакральных благ –

об этом можно узнать из многочисленных гадательных надписей эпохи Инь. Однако между ними и "просвещенными духами" западночжоуских инскрипций имеется немаловажное различие.

Иньские предки ниспосылали людям исключительно природные дары: дождь (*юй* 雨), урожай (*нянь* 年); кроме того, они оказывали магическое содействие иньцам в их конкретных делах, например, в походах на враждебные племена и во время строительных работ.

В противоположность чжоуским предкам, они не выступали в роли дарителей "счастья", "благодати", "долголетия", "радости" и прочих жизненных ценностей, имевших обобщенное сакрально-этическое значение. Полное отсутствие финальных благопожеланий (*гу цы*) в инскрипциях на бронзе периода I весьма симптоматично.

Ясно, что принципиальное назначение отливавшихся иньцами бронзовых сосудов было точно таким же, как и в чжоуское время – они служили средством ритуальной коммуникации с духами предков. Различалось же понимание природы этой коммуникации. В иньской культуре еще не выработалось представление об этическом характере связи между жертвователем и получателем жертв.

Первые описания "небесных даров" появляются в начале Западного Чжоу, хотя в целом они более редки, чем в средне- и позднезападночжоуских надписях. Создается впечатление, что в эпиграфике этого периода еще не устоялась форма фиксации коммуникативных актов такого рода.

Вместе с тем, уже в самых ранних эпиграфических текстах периода II регулярно используется стандартная словесная формула, ставшая обязательной частью *гу цы*. Я имею в виду финальную фразу инскрипций о том, что "[изготовленный сосуд] будет употребляться как драгоценность поколениями детей и внуков на протяжении десяти тысяч лет (*ци вань нянь цзы цзы сунь сунь юн бао юн* 其萬年子子孫孫永寶用)". "Драгоценное употребление" сосуда как раз и означало ритуальный дарообмен между людьми и духами предков, предполагавший непрерывное поднесение жертв "снизу" и столь же постоянное ниспосылание даров "сверху". Да и само обретение в будущем многочисленных детей и внуков представлялось чжоусцам возможным исключительно благодаря благой помощи духов-покровителей.

И все же очевидно, что расцвет идеологии "небесных дарений" приходится не на начало, а на середину и конец Западного Чжоу. Настоящим апофеозом этого религиозного сознания является надпись на сосуде "Ши Цян пань", в которой можно насчитать почти два десятка разновидностей благих небесных даров. Лексико-статистический анализ *цзиньвэнь* позволяет констатировать, что в средне- и позднеза-

падночжоуской эпиграфике наличествует некая символическая симметрия между дарениями земными и небесными: упоминания о милостях здравствующих ванов и сановников неизменно сопрягаются со словами о милостях "вышних".

Начиная приблизительно с эпохи правления Му-вана в благопожелательных декларациях, венчающих надписи, можно обнаружить новую форму обращения к предкам, которым посвящались отлитые реципиентами сосуды. Если раньше предков обозначали их посмертными именами, состоящими из термина родства и одного из циклических знаков, то в этот период получают широкое распространение особые величальные титулы. Они образовывались путем соединения именных детерминативов *бо* 伯, *чжун* 仲, *шу* 叔, *цзи* 季 с хвалебными эпитетами, причем в качестве таких эпитетов часто использовались либо термины дарения, либо категории, с ними связанные. В результате получались словосочетания типа *цы чжун* 賜仲 (букв.: "Дароносный *чжун*"), *и бо* 溢伯 ("Дарообильный *бо*"), *ли цзи* 釐季 ("Щедрый *цзи*"), *дэ шу* 德叔 ("Благодатный *шу*) и т.д.:

> Му <...> изготовил драгоценный жертвенный сосуд для своего величественного отца И-бо (№224).

> Ванчэнь изготовил жертвенный сосуд *гуй* для своего просвещенного отца Цы-чжуна (№187).

Новый тип обозначения усопших явился результатом концептуализации сакрально-этической "дароносной" природы духов предков.

В высшей степени показательным проявлением процесса эволюции представлений древних китайцев о "дарах небесных" было то, что, в отличие от своих потомков эпохи Чжаньго и Хань, чжоусцы никогда не испрашивали ниспослания им богатства. Оно не являлось в чжоуском обществе ценностью благоприобретенной; степень его, доступная той или иной личности, определялась в момент рождения и рассчитывать на изменения в этом смысле человек не мог. Богатство стало вторым после долголетия проявлением счастья, о даровании которого следовало просить усопших предков, лишь много столетий спустя.

## *Небесный мандат*

Итак, в чжоуской ритуальной эпиграфике описываются дары двух типов – "земные" и "небесные". Первые связывали правителей и народ, вторые – людей и предков. Понятно, что древние китайцы видели разницу между теми и другими и знали, от кого им следует ожидать "набедренных фартуков" и "уздечек", а от кого – "счастья" и "многочисленного потомства". Но важно иное: чжоусцы равным образом

усматривали сходство и даже прямое родство дарений земных и небесных. В их представлении, контакты, объединявшие социальные "верхи" и "низы", являлись естественным продолжением коммуникации, обращенной в область сакрального.

Это находило выражение в самом языке надписей на бронзе. Дары духов и дары людей нередко отождествляются в надписях уже на чисто терминологическим уровне.

Категория *сян* 享 ("совершать жертвоприношение") традиционно используется в древнекитайских эпиграфических текстах для обозначения ритуальных подношений предкам. Однако в надписи "Тайбао хэ" сфера применения этого слова неожиданно расширяется. В ней говорится о вине, которое "подносится" (*сян*), но не предкам, а здравствующему правителю, на что правитель отвечает подносящему благими повелениями. В тексте "Дун дин 2" термин *сян* также употреблен по отношению к царствующему Сыну Неба, но уже в более широком значении "служба", аналогично понятию *ши* 事. В надписи "Сянь Цзи гуй" читаем:

> В тринадцатом месяце, в первую декаду, когда созвездие соответствовало дню *жэнь-у,* Бо Синфу облагодетельствовал Цзи Чжэна, сказав: "<...> Дарю тебе сосуд *цзюэ* и древко клевца, украшенное резьбой □ ". Цзи Чжэн возблагодарил Бо Синфу за милость, промолвив: "Милостивый Бо! <...> Вы воистину одарили меня долголетием!" (№236).

Вполне рядовое, как кажется, пожалование аристократа Бо Синфу, по сути, приравнивается благодарным реципиентом к тому, что является исконной прерогативой дарителей-предков – к дару долголетия.

С другой стороны, сакральные дарения духов зачастую описываются в категориях, присущих земным пожалованиям. Автор инскрипции "Сяо Кэ дин" сообщает, что изготовил сосуд в честь своего предка Ли-цзи, которым

> будет ежедневно пользоваться для принесения жертв своему господину [Ли-цзи, чтобы получить от него] щедрые милости, чтобы вымолить [у него] здоровье и радость, целостную опеку, долголетие, долгую жизнь, благоприятную смерть и десять тысяч лет [жизни] без конца (№332).

Посредством категории "господин" (*пи* 辟) чжоусцы обычно обозначали категорию лиц, по отношению к которым они занимали подчиненное ранговое или административное положение и от которых принимали повеления и дары; себя же именовали их "слугами" (*чэнь* 臣). В надписи "Сяо Кэ дин" эта категория отнесена к предку, чем демонстрируется универсальность понятийной оппозиции "господин - слуга". Здесь же длинный перечень благ, ниспосылаемых духом пред-

ка (здоровье, долголетие и прочее), предваряется собирательным термином "щедрые милости" (*лу сю* 魯休) –- тем самым выражением, которое использовалось в чжоуском лексиконе специально для обозначения даров правителей и сановников.

Неслучайность этого терминологического совпадения подчеркивается рядом примеров сходного словоупотребления:

> Луань изготовил жертвенный сосуд *дин* для своего достославного отца. Луань использует [сосуд], чтобы жертвенно выражать смирение достославному отцу, чтобы быть одаренным им здоровьем и радостью, щедрыми милостями, целостной опекой и долголетием (№299).

Чжоуский аристократ по имени Дун, оставивший после себя целую серию ритуальных инскрипций, связывал все свои жизненные успехи с сакральным покровительством покойной матери Жи-гэн. В конце одной из его надписей говорится о том, что "сын Дун, сложа руки, бьет челом и возносит хвалу просвещенной матери [за приносимые ею] счастье и славу" (№198). Слова, которыми пользуется Дун, есть не что иное, как стандартная формула благодарения, употребляемая реципиентом после акта пожалования. Обращенная к предку, она подчеркивает "единосущность" земных и небесных дарителей.

Раннечжоуские идеологи концептуализировали идею единства и взаимообусловленности двух типов коммуникации, выразив ее в ритуальной эпиграфике различными лингвистическими средствами. Например, в одной из надписей женщина по имена Бо Цзян, получив от *вана* сто связок раковин, изготавливает сосуд для жертвоприношений предкам, высказывая при этом надежду, что

> Сын Неба [пребудет на престоле] десять тысяч лет, сто поколений детей и внуков [Бо Цзян] получат опеку и первозданные щедроты, а Бо Цзян будет ежедневно получать щедрые милости Сына Неба (№184).

Таким образом, в тексте фиксируются два параллельных ряда дарений ("опека" и "первозданные щедроты" духов – земные милости *вана*), объединяемые не только единым термином дарения *шоу* 受 (授 "давать-получать"), но также и онтологической общностью – отнесенностью к единому пространственно-временному континууму коммуникации. У них общая суть: одно вытекает из другого, как создание жертвенного сосуда "вытекает" из акта пожалования.

Иногда изоморфность земных и небесных дарений оборачивается полной неразличимостью тех и других. Есть надписи, контекст которых вообще не позволяет понять, о каких именно дарах идет речь.

Автор текста "Цзюйфу сюй" извещает предков о событиях своей жизни, завершая инскрипцию словами о том, что он "изготовил поход-

ный сосуд *сюй,* которым будет пользоваться на протяжении десяти тысяч лет для получения множества милостей" (№350). Известно, что ритуальные сосуды такого типа имели двойное применение – как для жертвенных подношений (*сян* 享), так и для обычного "подношения" (*сянь* 獻) яств во время пиршественных церемоний. Поэтому источником милостей, ожидаемых владельцем сосуда, могли быть и люди, и предки.

Аристократ по имени Эр, получив в дар от некоего *хоу* десять семей "слуг", отлил сосуд для жертвоприношений своему предку Цзин-гуну. Инскрипция на сосуде гласит, что

> внуки и дети Цзин-гуна будут пользоваться сосудом как драгоценностью, *хоу* обретет десятитысячелетнее долголетие и седую старость, а Эр будет каждодневно получать милости (№174).

Понятно, что в роли будущего донора Эр рассчитывает увидеть либо здравствующего *хоу*, либо покойного Цзин-гуна, а, скорее всего, и того, и другого разом.

Двоякая суть "милостей" зеркально отражается в двойственности "службы" (*ши* 事), требуемой от человека чжоуским ритуалом. *Ваны* и сановники, вручив дары, призывают реципиента "воспользоваться [дарением] для службы (*юн ши* 用事)".

При этом под объектом служения они понимают отнюдь не только самих себя, но и предков одариваемого, поскольку тот отливает сосуд для жертвоприношений, именно "воспользовавшись" пожалованием свыше.

Да и сами жалуемые дары имели культовое назначение. Это относится не только к непосредственным жертвенным атрибутам – вину, животным, металлу, но и к основным ранговым инсигниям. В частности, парадный костюм служил официальным одеянием чжоусцев во время торжественных церемоний жертвоприношения предкам.

Интересно, что религиозный аспект укоренился в понятии *ши*事 именно в раннечжоуский период, поскольку в иньских надписях на гадательных костях иероглиф *ши* еще не использовался в значении "совершать жертвоприношения".

По представлениям ранних чжоусцев, первым и главным в ряду небесных даров было "небесное повеление" (*тянь мин* 天命), данное когда-то отцам-основателям династии Чжоу. В западночжоуских эпиграфических текстах об этом событии сообщается обычно следующим образом:

> Необычайно явленный Вэнь-ван получил великое небесное повеление, а У-ван, наследовав Вэнь-вану, создал государство [Чжоу] (№76).

Достославные Вэнь-ван и У-ван получили небесное повеление и распространили свою власть на четыре стороны света (№273).

Как известно, концепция *тянь мин* является одним из важнейших принципов социально-политической мысли в традиционном Китае. Смысл ее состоит в обосновании права на династическое правление: нельзя управлять государством, не заручившись "небесным мандатом"; мандата же удостаиваются только самые достойные.

Когда на ванском троне укореняется порок, Небо лишает правящий дом права на царствование и передает его своим новым избранникам. Отсюда естественным образом следует, что основоположники династии всегда представляют собой образец морального совершенства, а последние ее представители, напротив, являются воплощением зла.

Поскольку идея *тянь мин* впервые упоминается в исторических источниках Западного Чжоу, принято считать, что она была целенаправленно разработана основателями чжоуского государства, которые нуждались в идеологической легитимации своей власти, захваченной путем насильственного свержения династии Инь.

В основу идеи "небесного мандата" была положена категория *дэ* 德, которая понималась как квинтэссенция человеческих добродетелей. С точки зрения чжоуских идеологов, только обладая *дэ*, можно было заручиться расположением Неба. *Дэ* имели Вэнь-ван и У-ван, и потому они обрели мандат на правление [*Васильев Л.С.* 1989: 21-38].

Надписи на бронзе и древнейшие тексты "Шу цзин" и "Ши цзин" не оставляют сомнений в этической детерминированности категории *дэ*.

Так, в инскрипции "Да Юй дин" говорится, что династии Инь было отказано в небесном мандате, поскольку ее правители погрязли в пьянстве и утратили способность совершать правильные жертвоприношения. "Великое повеление" получил Вэнь-ван, чье *дэ* является непреходящим образцом для подражания.

В "Книге песен" благосклонность сакральных инстанций к Вэнь-вану также объясняется его выдающимися моральными достоинствами: его избранничество определялось тем, что Вэнь-ван "усердно служил Шанди, и потому был одарен обильным счастьем; его *дэ* не ведало порока, и за это он получил владения четырех сторон света" [*Legge* 1939, vol.6: 433].

В то же время в китаеведческой литературе не единожды высказывалось мнение, что значение западночжоуского *дэ* не может быть сведено к узкому понятию "добродетель".

Исследование первоначальной семантики этого термина показывает, что он был наделен рядом коннотаций, сближающих его с категорией сакральной энергии. Это в свое время проницательно подметил К. В. Васильев: чжоусцы видели в *дэ* "магическое начало, связывающее правителя с космическими силами" [*Васильев К.В.* 1973:9].



**К. В. Васильев (1932-1987)**

В "Ло гао", одной из ранних глав "Книги преданий", говорится, что *дэ* благого правителя "претворяется в сияние, освещающее верхнюю и нижнюю сферы, и неустанно распространяется на четыре стороны света" [*Legge* 1939, vol.4:443].

Схожий пассаж имеется в надписи "Мао-гун дин", сообщающей о том, что Вэнь-ван и У-ван, получив небесный мандат, распространили свое влияние на прежде непокорные племена и что среди этих племен не нашлось ни одного, которое "не было бы очаровано сиянием, исходившим от Вэнь-вана и У-вана".

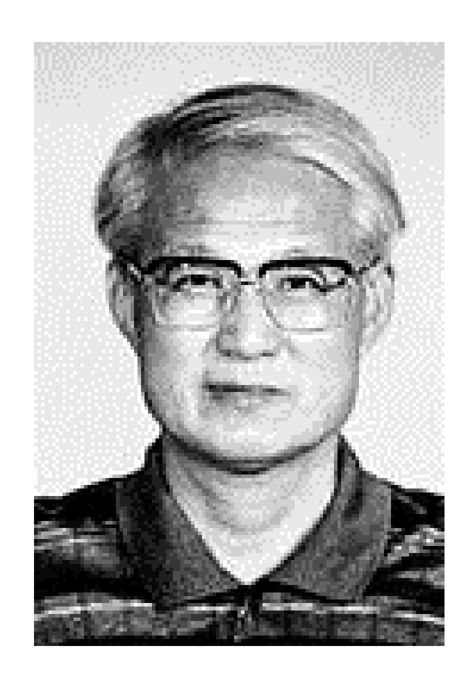
Все это побуждает нас обратиться к специальному анализу первоначальной семантики понятия *дэ*.

### *Благая сила дэ*

В исследованиях, посвященных проблеме древнекитайского *дэ*, сформировалось за последние годы два различных направления.

Первое представлено рядом китайских ученых, анализирующих этот феномен с классово-формационных позиций. В частности, Ду Найсун, автор специального труда на эту тему, полагает, что понятие *дэ* было порождено уже в эпоху Инь потребностями рабовладельческой аристократиии, нуждавшейся в том, чтобы закамуфлировать свои классовые интересы идеей "добродетельного управления" (*дэ чжи* 德治); в трансформированном виде *дэ* продолжало свое существование в Восточном Чжоу, когда произошел переход к феодальным общественно-экономическим отношениям [*Ду Найсун* 2003:70-76 (к)].

Мне импонирует иной подход к данной проблеме. Анализ особенностей употребления *дэ* в эпиграфических источниках и ранних кано-



**Ду Найсун**

нах позволяет признать правоту тех исследователей, которые отмечают сходство между древнекитайским *дэ* и бытовавшей в первобытных и архаических культурах категорией магической силы, подобной *мана* [*Book of Songs* 1937:346; *Boodberg* 1979: 32]. В раннечжоуской идеологии *дэ* понималось не только как моральный авторитет, но и как магическое могущество, дающее возможность управлять ходом событий и "держать в повиновении четыре стороны света".

*Дэ* рассматривалось в качестве активного принудительного начала, что было продемонстрировано уже в первом историческом акте его применения – низвержении иньской династии. В инскрипциях на бронзе слово *дэ* упоминается в одном контексте с термином *вэй и* 威儀, который можно понять как "способность внушать священный трепет":

> Я наследовал величественному родителю и начал подражать прежним просвещенным предкам, которые стяжали просветленное *дэ* и овладели способностью внушать священный трепет (№376).

Слово *вэй* 威 имело в древнекитайском языке двойное значение: "сила" и "устрашение". Оба этих свойства приписывались прежде всего сакральным инстанциям – Небу и Шанди, свидетельство чему – устойчивая лексическая формула *вэй тянь вэй* 威天威 ("бояться небесного авторитета").

Единство сакрального происхождения объединяло категории *вэй* и *дэ*, которые имели общее семантическое поле.

Иллюстрацией символического родства *вэй* и *дэ* служит фраза из "Книги преданий" о том, что Верховный владыка "устрашающей силой своего *дэ* наводит [на людей] страх (*дэ вэй вэй вэй* 德威惟畏)" [*Legge* 1939, vol.4:593]. Западночжоуские аристократы "стяжали просветленное *дэ* и овладевали способностью внушать священный трепет", руководствуясь этим высшим образцом.

Понятие "внутренняя сила" органически сочеталось в западночжоуском *дэ* со значением "благой дар" (буквально – "благодать"). О таком понимании *дэ* можно узнать из оригинальной вариации на тему *тянь мин*, содержащейся в надписи "Ши Цян пань":

Сказано: в древности Вэнь-ван
Начал вносить гармонию в управление.
Верховный владыка ниспослал [ему] великую опору совершенного *дэ*,
И Вэнь-ван объял покровительством верхи и низы,
Сплотил воедино десять тысяч стран.
Могуч и грозен был У-ван,
Он покорил четыре стороны света,
Низвергнул Инь и возглавил народ (№278).

Итак, история вручения "небесного мандата" первым правителям Чжоу интерпретируется в надписи "Ши Цян пань" как "ниспослание *дэ"* (*цзян дэ* 降德). Эта интерпретация основополагающей культурной темы *тянь мин* дала основание японскому историку Такаяма Сэцуя сделать интересное предположение о природе "повелений" в обществе Западного Чжоу.

По гипотезе Такаяма, приказы, при помощи которых чжоуские правители осуществляли управление государством, были изоморфны "великому повелению", служившему средством коммуникации между ванами и Небом. А поскольку термин *мин* 命 ("повелевать") в языке надписей на бронзе имел значение, синонимичное понятию *цы* 賜 ("дарить"), с функциональной точки зрения пожалования чжоуских правителей и сановников были сродни "небесному мандату". И если установление чжоуской державы явилось результатом дарения небесной силы-*дэ* то чжоусцы в земных дарах постоянно черпали от благой силы Сына Неба, а также и других аристократических дарителей [*Такаяма* 1980 (яп)]. Гипотеза Такаяма имеет принципиально важное значение для уяснения характера религиозной идеологии и ритуальной практики в раннечжоуском Китае, и поэтому требует дальнейшей разработки и уточнения.

О том, что *дэ* являлось для чжоусцев неким сакральным даром, известно не только из текста "Ши Цян пань", но и из других инскрипций. В надписи "Ци-чжун ху" "совершенное *дэ"* (*и дэ* 懿德 – то самое, которое, согласно "Ши Цян пань", было даровано Верховным владыкой Вэнь-вану) испрашивается у усопших предков наряду с "тремя долголетиями". Обретение благодати-*дэ* ставится в прямую зависимость от ритуального общения с духами предков.

В свете версии "Ши Цян пань" о даровании *дэ* основателям династии Чжоу становится более понятен смысл первой строки надписи на сосуде "Мао-гун дин", которой давались различные толкования:

*Ван* так сказал: "Почтенный Инь[47]! Необычайно явлены были Вэнь-ван и У-

[47] Личное имя Мао-гуна, автора надписи "Мао-гун дин".

ван: величественное Небо преизобильно насытило их силой-*дэ,* даровав им наше царство Чжоу. Они получили великий мандат и распространили свое влияние на прежде непокорные племена" (№322).

Однако "благодать" отнюдь не воспринималась чжоусцами лишь как объективная сущность, внеположная человеку. Наоборот, *дэ* не мыслилось вне субъекта: невозможно было обрести этот благой дар иначе, как взрастив его в себе самом.

Чжоусцы называли этот процесс внутренней культивации благодати "выявлением" (*чжэ* 哲), "очищением" (*шу* 淑) и "просветлением" (*мин* 明). Особенно типична для языка ритуальных инскрипций лексическая формула "просветлить сердце, выявить в себе благодать" (*мин синь чжэ дэ* 明心哲德).

Для понимания символической природы благодати многое дает надпись на сосуде "Ши Цай дин":

<...> *Ван* сказал: "Ши Цай! Ты смог отдать всего себя делу служения моему величественному отцу Му-вану. Сам обладая обширным *дэ* и внутренней целостностью, своими сердечными помыслами ты способствовал тому, чтобы должное проявление получило умиротворяющее *дэ* твоего государя. Ныне я начинаю очищать в себе *дэ* прежних *ванов*. Жалую тебе черный халат с узорчатой каймой <...>".
Цай отвесил поклон в ответ на милость. Бо Даши наследовал Цаю и служит величественному государю. Сын Неба не забывает о великом *дэ* Гун Шанфу[48] и воздает за заслуги Цаю. Бо Даши, который уже перестал быть малым ребенком, днем и ночью впитывает в себя достославное *дэ* своих предков, пользуясь им для служения величественному государю. Бо Даши научился подражать предкам, а его дети и внуки унаследуют совершенное *дэ* величественного государя и употребят его для защиты ванского тела. Цай осмеливается одаривать подданных *вана*[49]. Да пребудет Сын Неба на престоле десять тысяч лет! Бо Даши будет воинственно защищать Сына Неба, пользуясь для этого *дэ*, дарованным ему достославными предками. Цай осмелился вознести хвалу *вану* за его милость и воспользовался ею, чтобы обратиться с молениями к предкам, изготовив жертвенный сосуд в честь Гун Шанфу <...> (№284).

Надпись "Ши Цай дин" довольно трудна для толкования, и некоторые ее места остаются не до конца проясненными. Но из нее во всяком случае явствует, что раннечжоуское *дэ* представляло собой сложное полисемантическое понятие.

*Дэ*, во-первых, есть "сила" (коль скоро используется в целях активной защиты царской персоны); во-вторых, это дар, исходящий от духов усопших предков (в тексте употреблено выражение *ле цзу лин дэ* 烈祖令德, т.е. "*дэ*, дарованное достославными предками"); в-третьих, *дэ* находится в тесной зависимости от контактов с правителем (отсюда

[48] Гун Шанфу – предок Цая.
[49] Очевидно, имеется в виду Бо Даши.

– символический образ "наследования *дэ* государя"). В этом плане *дэ* характеризуется чертами объективной сущности. Но вместе с тем *дэ* имманентно субъекту, ибо требует для своей актуализации "самоочищения" и достижения "внутренней целостности" – действий глубоко интимных. И дарению в строгом смысле слова *дэ* не подлежит.

Благодать *вана* и благодать его подданных оказывают взаимное влияние друг на друга; в инскрипции прямо сказано, что безупречно служа Му-вану, Цай своим обширным *дэ* оказал благотворное воздействие на ванскую "умиротворяющую силу". Ответом на службу являются милости правителя, которые, в свою очередь, содействуют аккумуляции *дэ* в царских "слугах". Слова Цая о том, что его сыновья и внуки "унаследуют совершенное *дэ* величественного государя" (*сы хуан пи и дэ* 嗣皇辟懿德), надо понимать в том смысле, что его потомки обретут благодать, получив ванские дары. Столь же двойственна причинно-следственная связь между силой-*дэ* и актом пожалования.

Фраза Гун-вана ("Ныне я начинаю очищать в себе *дэ* прежних *ванов*, жалую тебе черный халат с узорчатой каймой ") может интерпретироваться двояко.

С одной стороны, *дэ* ванских предков является "причиной", подвигающей правителя совершить дарение Цаю; с другой, – древняя благодать и есть рафинированный дар, жалуемый реципиенту в образе халата и прочих вещественных атрибутов. Вдобавок ко всему, логика текста позволяет рассматривать пожалование Цаю как средство, способствующее ритуальному "очищению" самого дарителя.

Амбивалентность понятия *дэ* имеет и другие проявления. Благодать – это универсальное посредующее начало, в ней отражается связь между *ваном* и его подданными, между людьми и духами предков, между Небом и его земным "сыном". Благодать воплощает собой единство социума. Но в то же самое время *дэ* является концентрированным выражением принципа социальной иерархии. Благая сила Неба и Шанди несопоставима с силой *вана*, а та, в свою очередь, превосходит *дэ* любого другого человека – потому, что лишь *ван* имеет санкцию на ритуальное общение с высшим божественным началом.

И чем выше общественный статус индивидуума, тем больше его *дэ*, поскольку обретение сакральной силы, помимо собственных усилий человека, направленных на внутреннее самосовершенствование, определяется тем местом, которое он занимает в иерархической системе коммуникации между людьми, а также между людьми и духами предков. Чжоуский аристократ может и не преуспеть в персональном "самопросветлении", или, иначе говоря, в овладении той мерой благодати, которая отпускается ему предками и правителями, но потенци-

альный доступ к *дэ* дается ему по праву рождения.

В позднечжоускую эпоху прямая взаимозависимость между *дэ* и социальным происхождением человека была утеряна. В конфуцианской литературе понятие "благородный муж" (*цзюнь цзы* 君子) стало употребляться как синоним нравственного благородства, которое вовсе не всегда совпадало со знатностью происхождения, а то и вступало с ним в противоречие. Однако в раннем Чжоу такого разделения еще не существовало. Представления о *дэ,* бытовавшие в это время, по-видимому, напоминали концепции магической силы, которые были выработаны в ранговых обществах Восточной Полинезии.

Здесь считалось, что сакральная сила, даруемая людям богами, распределяется между живущими соответственно их социальным рангам. Самым большим могуществом среди живущих наделялись обожествляемые вожди, а наименьшая сакральная потенция приписывалась представителям низших рангов знатности [*Mackenzie* 1977].

Что же такое *дэ*? Это – странный сплав свойств. Это то, чем можно "быть" и что можно "иметь". Люди и духи обладают *дэ,* но в то же время не являются его собственниками. *Дэ* – это вещь и дар, но такая "вещь" и такой "дар", которые укоренены всему космосу людей и духов. Динамизм *дэ* вскрывает иерархическую структуру этого космоса и указывает тем самым на коммуникативную среду, которая обеспечивает целостность социума и делает возможной всякую коммуникацию в нем. Коммуникация происходит не потому, что у кого-то есть что отдать, и не потому, что есть кому взять, но потому что наличествует всеобщее коммуникативное пространство, позволяющее опосредовать отношения правителя и народа, жителей земного царства и обитателей небесной сферы. И притом она является лишь условием, но не гарантией коммуникации, так как требует от человека активного на себя воздействия – "просветления" и "очищения".

Амбивалентные свойства раннечжоуской "благодати" как некоего "недаримого дара" дают нам повод вернуться к высказывавшейся в синологической литературе идее о сходстве между древнекитайским *дэ* и архаическими понятиями магической силы, самым известным из которых является океанийская *мана.*

Ясно, что о прямом отождествлении этих категорий речь идти не может. Различия между ними вполне очевидны; достаточно назвать лишь одно: жители Океании приписывали силу *мана* не только людям, но и природным объектам вроде камней и деревьев. А *дэ,* будучи исключительной социокультурной ценностью, не мыслилось древними китайцами вне человеческого субъекта. Аналогии между *дэ* и *мана* носят скорее характер общесимволического соответствия.

Здесь надо вспомнить, что в знаменитом "Этюде о даре" Марселя Мосса было предложено две самостоятельные теории, объясняющие природу дарообмена в архаических обществах. Первая из них – сугубо рационалистическая (обмен дарами как средство установления социального равновесия в обществе), вторая – "мистическая", увязывающая необходимость ответных дарений с действием магического духа жалуемых вещей – их *мана*, или *хау*.

Моссовская интепретация сакральной силы даров была позднее, как я уже отмечал, подвергнута критике со стороны таких антропологов, как К. Леви-Строс, Р. Фёрс и М. Саллинз, которые усмотрели в ней непозволительное смешение религиозного феномена с его научным объяснением. Однако новые исследования и, в частности, работа А. Вайнер, посвященная ритуальным дарениям у новозеландских маори, доказали ошибочность полного игнорирования "туземного" взгляда на причины дарообмена.

Вайнер убедительно показала, что в обществе маори циркуляция даров (*таонга*), в значительной мере определялась представлениями о священных свойствах этих объектов. *Таонга* считались символическими воплощениями жизненной силы вождей, а также представляемых ими кланов и самой земли, на которой они обитали. *Таонга* воспринимались как средство достижения индивидуального и группового бессмертия, а безвозвратная утрата *таонга* угрожала существованию его владельца вместе со всеми его родственниками [*Weiner* 1985].

Это исследование Вайнер направлено на "реабилитацию" теории Мосса, однако парадокс заключается в том, что выводы американской исследовательницы вступают в своеобразный конфликт с основными посылками "Этюда о даре". Мосс говорит о безусловной благотворности даров, тогда как Вайнер указывает на скрытые опасности, с которыми сопряжены дарения для дарящих; согласно Моссу, магическая сила *хау* обуславливает неизбежность дарений, по мнению же Вайнер, *хау*, напротив, делает невозможным дарение в полном смысле этого слова: *таонга* есть "неотчуждаемое богатство" человека и клана, и люди, участвующие в ритуальных дарообменах, руководствуются принципом "давая, сохранять" (*keeping-while-giving*).

Доля истины содержится в обеих точках зрения, и пример "недаримого дара *дэ*" доказывает это лучше чего бы то ни было другого. Я уже не говорю о лежащих на поверхности семантических параллелях между нефритовыми *таонга* (а именно изделия из нефрита являлись одним из основных видов даров у новозеландских маори) и материальными объектами западночжоуских пожалований, ритуальными эквивалентами которых были "счастье", "долголетие" и "вечные пове-

ления", исходящие от духов предков. Но вот тезис Вайнер об "экзистенциальной опасности" акта дарения для дарителя – разве не находит он подтверждение в наказах, с которыми чжоуские ваны обращались к одариваемым: "Не ослушайся моего повеления", "Не осмеливайся не быть добродетельным"?

Важно увидеть в этих словах нечто большее, чем обычную морализацию. "Ослушание" реципиента, то есть ненадлежащее использование ванского "повеления", означала бы для правителя потерю его символического дара – бесцельную растрату его жизненной силы, олицетворенной в акте пожалования. Чжоуские *ваны* понимали, что должны "дарить, сохраняя".

Подлинный культурологический смысл теории Мосса о "магическом" духе даров, конечно, не состоит в простом принятии "туземной" точки зрения. Дело не в специфических свойствах *мана* или *хау,* а в фундаментальной "загадке дара". Проблема в том, что феномен дара в архаических и первобытных обществах не поддается сведению к абстрактным и рационально исчисляемым нормам эквивалентного обмена. После всех рационализации в нем неизменно остается какой-то "иррациональный остаток".

Признание культурной реальности *мана* – это всего лишь констатация семантической избыточности дара. Дар не подлежит окончательной редукции: человек является даримой вещью, личность не отстранима от рода и клана, субъект равен объекту. О том же самом по сути, хотя и на свой манер, говорит Вайнер, когда указывает на "невозможность" дарений в традиционном обществе маори.

Весь ход эволюции чжоуских пожалований демонстрирует усиление рационального начала в ритуале. Концептуализация принципов "воздаяния" и "назначения" свидетельствует об уяснении причинно-следственной природы пожалований и о стремлении приспособить их к решению практических целей общественной жизни.

Чжоусцы открыли функциональный смысл социального института, доставшегося им в наследство от иньской культуры: дарения суть средство эффективного государственного управления, они нужны для того, чтобы вознаграждать имеющих заслуги перед династией и направлять их усилия на дальнейшее служение дому Чжоу.

Таково же двоякое предназначение "небесного мандата" – воздавая за прошлое, обязывать на будущее. *Тянь мин* – не только награда, но и "служебное назначение", ведь Шанди, как и земной правитель, не может обойтись без преданных "слуг"; Небу необходимо призвать кого-то в ритуальное сыновство.

Не составляет труда убедиться, что рациональное начало чжоу-

ской идеи дара взращивалось этикой *дэ.* Существование концепции *тянь мин* было немыслимо без понимания *дэ* как "заслуги", или универсального морального принципа. Заслуги рождают дар, а дар, со своей стороны, приводит к умножению заслуг. Эта идеология, основанная на распознании причин и следствий, целей и средств, вполне ощутима в западночжоуской эпиграфике. "Ван не забывает о *дэ* Гун Шанфу и воздает за заслуги [его потомку] Цаю" – эта фраза из надписи "Ши Цай дин" вполне отчетливо выражает моральную логику ритуальной коммуникации.

Точно таким же образом можно интерпрпетировать каузативную связь действий, описанных в начальных строках инскрипции "Ши Цян пань": Вэнь-ван "начал вносить гармонию в управление, [и тогда] Шанди ниспослал ему великую опору совершенной благодати".

Но взглянем иначе на значение этих слов. Ниспослание *дэ* основателю династии – акт, тождественный вручению *тянь мин.* Небесное повеление было дано Вэнь-вану за *дэ,* в соответствии с *дэ,* но оно же было дано ему и в качестве *дэ.* Рождение двух символов произошло не просто одновременно, оно произошло как взаимопорождение: перворecho родное "повеление" претворилось в "благодать", а "благодать" явилась первым "мандатом" и первой же "заслугой".

Момент синхронного возникновения понятий *дэ* и *тянь мин* отчетливо прослеживается в аутентичных исторических источниках Западного Чжоу: самый ранний из известных нам случаев использования обеих категорий зафиксирован в надписи "Хэ цзунь", датируемой 5-м годом правления Чэн-вана. В иньских источниках оба понятия отсутствуют. Таким образом, можно утверждать, что идеи *дэ* и *тянь мин* были разработаны древнекитайскими идеологами совместно и что эта разработка пришлась на период чжоуского завоевания.

Идеологические усилия ранних чжоусцев были направлены на создание разумной доктрины, которая легла бы в основу организации всеобщего миропорядка. Но чтобы решить поставленную задачу, им пришлось допустить онтологический момент "первичной иррациональности" – момент безусловного и логически не редуцируемого "перводара *дэ".* Подобно тому, как идентичность моссовского *1e don* зиждится на несводимом символизме магической силы, так и духовная конструкция чжоуского ритуала незримо опирается на внерациональный и сверхморальный акт божественной коммуникации в начале времен – акт, в котором смысл дарения равносилен "дарению смысла", в котором "объект" не отличим от "принципа", этическое – от священного, история – от мифа. Это и есть "великая опора совершенной благодати", из которой произросла династия Чжоу.

Культурный исток чжоуской цивилизации – символическая реальность "недаримого дара", архаическое целое, создающее избыток сакральности ритуальных вещей и избыток означения ритуальных слов. Исследование первоначальной семантики *дэ* в инскрипциях на бронзе позволяет воссоздать эту реальность. *Дэ* – начало и финал всякой ритуальной коммуникации; *дэ* – "сила", заставляющая людей дарить, получать дары и делать ответные дарения (вспомним три обязанности участников даробмена, по Моссу); *дэ* – категория, воплощающая неделимость родственной группы, государства и социума; *дэ* – понятие, в котором сходится земное и небесное.

Однако, выявляя архаическую символику западночжоуской "благодати", нельзя упускать из вида принципиально нового культурно-исторического содержания, привнесенного в ритуал создателями концепции *тянь мин.* Ими было впервые открыто моральное измерение коммуникации между "верхами" и "низами".

Проявлением этого духовного процесса стало, в частности, возникновение одной из основных категорий китайской культуры – *сяо* 孝 ("сыновняя почтительность"); в раннечжоускую эпоху термин *сяо* применялся не только по отношению к родителям, но и ко всем другим предкам, вне зависимости от степени родства). Термин *сяо* вошел в употребление сразу после чжоуского завоевания, причем использовался он преимущественно в составе выражения *сян сяо* 享孝 (букв.: "приносить в качестве жертвы смирение"); этим выражением в языке надписей на бронзе обозначались жертвоприношения предкам. В идее *сян сяо* явственно отразилось новое понимание сущности жертвенных ритуалов. Чжоусцы уяснили себе, что предки нуждаются не только в вещественных жертвах, но и в душевной преданности жертвователей, их готовности к моральному самопожертвованию ради "старших".

Западночжоуская религия была пропитана духом этики, а этические категории, в свою очередь, имели чисто религиозное значение, то есть являлись понятиями сакрального. Естественно, что основные особенности этой "этизированной онтологии" нашли выражение и в ключевом понятии *мин* 命, составляющим семантическую основу категории "небесный мандат".

Такаяма Сэцуя совершенно прав, утверждая, что слова *мин* 命 и *цы* 賜 имели в языке надписей на бронзе близкое значение. Иероглиф *мин* 命 (*лин* 令) в чжоуское время действительно имел одним из своих значений понятие "жаловать" (или "повелением жаловать") и использовался в роли одного из терминов дарения. Хотя по частоте своего применения в данном качестве он и уступал терминам *цы* и *шан*, такое его словоупотребление имело вполне устоявшийся характер.

Несмотря на возможные смысловые нюансы, различающие понятия *цы* и *шан*, с одной стороны, и *мин* (*лин*), с другой, в раннечжоуской эпиграфике эти категории имели единое семантическое поле. Всякое повеление правителя или сановника – независимо от того, что конкретно оно в себе заключало – являлось в сознании человека, которому оно было отдано, в полном значении слова даром свыше, "милостью"; и, наоборот, любое пожалование воспринималось реципиентом не только как простое проявление щедрости, но и как акт официального волеизъявления, обязательный для исполнения приказ. По этой причине многие сообщения о ванских дарениях в надписях на бронзе предваряются фразой "ван повелел, сказав ..." (*ван лин юэ* 王令曰)", а завершаются – выражением хвалы вану-дарителю за его "милостивое повеление" (*сю мин* 休命).

В этой связи интересна историческая динамика использования термина *сю мин* в церемониальном ответе реципиента. Он употребляется в ритуальной формуле благодарения наряду со словом *сю* 休 ("милость"), причем если в начале Западного Чжоу его применение носит единичный харатктер, то в середине и конце западночжоуской эпохи частота использования категории *сю мин* в этом контексте значительно увеличивается. Эта статистическая тенденция отражает явное усиление внимания участников ритуальной коммуникации к повелению *мин* как к составляющему компоненту даруемой "милости", а значит, и повышение идеологической значимости понятия *мин* в целом.

Замечу попутно, что смысловая взаимозаменяемость приказа-*мин* и дарения-*цы* в языке *цзиньвэнь* доказывает: разграничение между надписями о "вознаграждении" и "назначении", на котором настаивает В. Кейн, оправдано лишь отчасти и его не стоит абсолютизировать.

Точно также весьма условен тезис о том, что служебные назначения служили причиной пожалований, ведь и само назначение представлялось чжоусцам неким даром, едва ли не как "связка раковин" или "яшмовые подвески". Так или иначе, формула благодарственного ответа реципиента была совершенно идентичной – вне зависимости от того, была ли облечена снизошедшая на него "милость" в форму материальных даров или сводилась к административному приказу.

Различие между "даром" и "повелением", "воздаянием" и "назначением" размывается окончательно, когда мы обращаемся к метафоре "перводара *дэ*". Этот идеальный прообраз западночжоуских пожалований и административных указов заключает в себе недифференцированную символическую основу, которая генетически предшествует всем рациональным мотивам и этическим принципам. В ней, образно говоря, сокрыто экзистенциальное предназначение людей и вещей,

вовлеченных в ритуальную сферу.

Разработка понятия *дэ* в начале Западного Чжоу и его одновременная корреляция с категорией *мин* привели к тому, что термин "повеление" приобрел принципиально новую понятийную глубину и мировоззренческую значимость. Это особенно заметно на фоне словоупотребления иероглифа *мин* в иньских источниках.

В надписях на гадательных костях и на бронзовых сосудах эпохи Инь слово *мин* (*лин*) используется в роли глагола "приказывать":

> В день *бин-чэнь ван* приказал (*лин*) И Ци совершить жертвоприношение *ли* на полях в Фэн (№8).

> В день *бин-сюй* гадали. [Гадатель] Вэй задал вопрос: Следует ли приказать {*лин*) И отправиться в Лу? [*Цзягувэнь* 1982, №6033 (к)].

Иньская категория "приказа", служившая для обозначения социальной коммуникации вертикального типа, имела широкое смысловое поле, выражая, в частности, более общую идею "ниспосылания":

> В день *жэнь-шэнь* гадали. [Гадатель] Гу задал вопрос: [Верховный] владыка ниспошлет (*лин*) дождь? [*Цзягувэнь* 1982, №14129 (к)].

В Западном Чжоу значение "приказ-ниспосылание" трансформировалось в понятие "повеление-дар". Но этим смысловая эволюция категории *мин* (*лин*) отнюдь не ограничилась.

Собственно говоря, в семантике чжоуского слова *мин* (*лин*) произошло два основных сдвига. Прежде всего, этот термин субстантивировался (в иньское время он использовался только в функции предиката); *мин* стало не только действием, но и объектом, именно – "мандатом" и "даром". Но в дополнение ко всему прочему, семантика этого "объекта" обогатилась в западночжоуской ритуальной эпиграфике более глубоким онтологическим значением "жизнь".

Среди даров предков, о которых сообщается во многих надписях на бронзе, один из самых желанных и взыскуемых – это "долгая (или вечная) жизнь" (*юн мин* 永命). Именно начиная с чжоуского времени слово *мин*, совместившись с понятием *дэ*, стало обозначать "жизнь" и "судьбу". Тем самым произошла символическая трансценденция *мин*, благодаря которой этот термин приобрел статус одной из главных культурных категорий – в том числе и как компонент фундаментальной идеологемы небесного мандата.

Важно уяснить, что категория "жизнь" в западночжоуской культуре не являлась отвлеченным понятием, она буквально ассоциировалась с изначальным значением *мин*, то есть с идеей "повеления-дара". В сознании ранних чжоусцев, "вечная жизнь" и была обретением "вечных повелений", или "каждодневным получением щедрых милостей".

Только получая дары свыше, можно продлить свое существование. Повеления земных правителей и небесных духов животворны; в конечном счете, все они суть дарение жизненной силы.

Теперь мы можем понять, что концепция *тянь мин* была для носителей раннечжоуской культуры не абстрактной политической доктриной, а частью целостной "сакральной онтологии".

"Небесный мандат" давал начало длинной цепи межранговых связей и полной реализации достигал, перевоплотившись в многочисленные "приказы" правителей и сановников. Идея *тянь мин* – это более всего идея постоянства ритуального общения с божественной инстанцией, которое, в свою очередь, обеспечивает постоянство и ненарушимость контактов между "верхами" и "низами" общества.

Суть *тянь мин* – в этой "бесконечности" небесных велений, которая естественно перетекает в "вечную жизнь", даруемую духами предков, и "безграничные щедроты", жалуемые ванами и сановниками. Если вспомнить, что область, населенная предками, является прямым продолжением земного мира, а небесная иерархия повторяет земную, то ясно, что целокупное пространство, в котором обретаются люди и духи, оказывается погруженным в поток нисходящей "милости", предстающей в виде нематериальных "повелений" и вещественных даров.

Таким образом, институт пожалований являлся составным элементом единой ритуальной системы Западного Чжоу, а смысл чжоуского ритуала состоял в воспроизводстве небесного дара *дэ* – витальной основы человека, клана и династии.

Идея ненарушимого онтологического единства земных и небесных даров, воплощенная в надписях на бронзе, теряется в классических письменных текстах, которые были созданы позже эпохи исторического бытования чжоуского ритуала. Наряду с этим в классических источниках конфуцианского круга происходит семантическое сужение категории *дэ*: она постепенно утрачивает смысл сакрального дара, все больше сводясь к значению "заслуга" или "добродетель".

Одним из проявлений смысловой редукции благодати-*дэ* стало возникновение термина *бао дэ* 報德 ("воздать за добро"). Впервые оно упоминается уже в "Книге песен" (раздел "Великие оды"), где есть фраза о том, что "ни одно доброе деяние не остается без награды (*у дэ бу бао* 無德不報)" [*Legge* 1939, vol.6:514]. В надписях на бронзе *бао дэ* не упоминается; идеи дара и воздаяния были имплицитно заложены в раннечжоуском понятии "благодать".

В то же время в ранних частях "Книги песен" и "Книги преданий" можно найти примеры более архаичного словоупотребления *дэ*; их подлинный смысл становится ясен при сравнении с эпиграфическими

текстами Западного Чжоу. Так, в "Ши цзин" встречается выражение *лин дэ* 令德 ("даровать *дэ*"), относящееся к чжоускому правителю:

Счастлив и весел государь!
О, как явлено дарованное ему *дэ*!
(*сянь сянь лин дэ* 顯顯令德)" [*Legge* 1939, vol.6:481].

В главе "Шао гао" ("Книга преданий") понятия *мин* и *дэ* приводятся через запятую, в точном соответствии с сакральной логикой "перводара *дэ*". В этой главе есть место, где известный сановник Шао-гун, обращаясь к Чэн-вану, сообщает ему о своем намерении "вместе со знатными мужами и всем народом непрестанно получать от вана повеления, внушающие священный трепет, и просветленное *дэ* (*бао шоу ван вэй мин мин дэ* 保受王威命明德)" [*Legge* 1939, vol.4:432-433].

Пожалуй, с наибольшей достоверностью религиозно-символический контекст чжоуского ритуала воссоздается в "Цзян хань", одной из трех од "Книги песен", в которых описываются пожалования Сюань-вана. Текст ванского указа о дарении Шао Ху начинается со ссылки на небесный мандат, полученный Вэнь-ваном и У-ваном, и на исторические заслуги Шао-гуна, предка Шао Ху, перед династией Чжоу:

Вэнь-ван и У-ван получили небесное повеление,
И Шао-гун был во всем им опорой.
Не говори: "Я – малое дитя"!
Но будь подобен Шао-гуну.
Ты уже начал обретать заслуги,
И за это [твои предки] одарят тебя счастьем.
Дарю тебе яшмовый ковшик
И кувшин вина –
Оповести о том просвещенных предков.
Дарю тебе горы, земли и поля.
В чжоуской столице получаешь ты повеление –
По подобию повеления, полученного некогда Шао-гуном.

Получив дары, Шао Ху отбивает церемониальный поклон и восхваляет ванскую милость:

Воистину просветлен Сын Неба!
Слава о его повелениях не ведает предела.
От Сына Неба исходит благое *дэ,*
Исполняющее все четыре предела державы [*Legge* 1939, vol.4:554-555].

Не знаю другого классического текста, где религиозная подоплека раннечжоуских дарений раскрывалась бы с такой полнотой.





# Глава седьмая

# Упадок системы дарений

## *Разрушение ранговой структуры и его последствия*

Во введении к этой книге я уже упоминал о том, что американский антрополог Ю. Купер усматривал характерные черты потлачевидных институтов в древнекитайской практике устраивать ритуальные пиры для "мудрых и способных", выдвигаемых для занятия более высокого социального статуса [*Cooper* 1981:159-160].

Однако читатель, внимательно проштудировавший корпус аутентичных эпиграфических текстов западночжоуской эпохи, возможно, будет удивлен, обнаружив странный на первый взгляд факт: в языке надписей этого времени понятия "мудрый" (*сянь* 賢) и "способный" (*нэн* 能) вообще отсутствовали.

Первые недвусмысленные упоминания о "мудрых" и "способных", а также о том, что их следует выдвигать для службы на благо государства (*цзюй сянь ши нэн* 舉賢使能 или *цзинь сянь цо нэн* 舉賢措能) мы находим в источниках периода Чуньцю-Чжаньго, т.е. VII-IV вв. до н.э. Так, прямые указания на этот счет содержатся в поздней главе "Шу цзин" – "Чжоу гуань", в датируемой VI в. до н.э. надписи на сосуде "Чжуншань ван ху" и в некоторых других текстах.

Обратив внимание на это обстоятельство, мы обнаруживаем еще одно примечательное явление: источники восточночжоуского времени, трактующие о ранговой системе древнего Китая, описывают ее в терминах, которых в период становления и расцвета этой системы вообще еще не существовало.

Для того, чтобы пояснить, о чем собственно идет речь, вернемся к уже приводившемуся выше пассажу из "Гуань-цзы":

> Как бы мудр и благороден ни был человек, он не осмеливается носить одежду, не соответствующую его рангу, как бы ни был богат, он не решается воспользоваться благами, не предусмотренными его вознаграждением [*Чжу цзы* 1988, т.5 ("Гуань-цзы"): 12 (к)].

Не только слово "мудрый" (*сянь* 賢), но также "благородный" (*гуй* 貴) и "богатый" (фу 富) в надписях Западного Чжоу не зафиксированы.

Труднообъяснимый парадокс?

Да, если подходить к анализу этой терминологии с формальных позиций. Отнюдь нет, если вдуматься в сущность социальной системы, о которой идет речь.

Характеризуя ранговое древнекитайское общество эпохи Западного Чжоу и выявляя структуру коммуникативных связей, обеспечивавших нормальное функционирование этого общества, я в предшествующем изложении уже неоднократно касался вопроса об органической нерасчлененности целого ряда его аспектов, представляющихся самостоятельными и независимыми друг от друга только с современной точки зрения.

Известную параллель в этом отношении можно провести, анализируя, например, кажущуюся нам странной и абсолютно непривычной древнекитайскую терминологию родства.

В I-м тысячелетии до нашей эры в древнем Китае существовал, например, термин *шэн* 甥, обозначавший не одно, а сразу четыре разных отношений родства, четко различаемых в нашей номенклатуре, – "сын сестры отца", "сын брата матери", "муж сестры", "брат жены". Однако подобная многозначность данного термина существует только в нашем представлении, обусловленном совершенно иной, нежели в древнем Китае, системой родственных отношений. С точки же зрения древнего китайца *шэн* означал один-единственный тип связи между говорящим и его родственником: мужчина называл так лицо того же пола и поколения, но другой родовой группы [*Крюков М.В*. 1972: 153]. Лишь позднее, с исчезновением социального фона, на котором возникло это нерасчлененное понятие, оно трансформировалось в совокупность отдельных коннотатов, в чжоуское время существовавших не более как элементы метаязыка семантического описания.

Подобно этому, утверждая, что в условиях функционирования ранговой системы социальный статус человека определялся отношениями генеалогического родства, а степень обладания богатством зависела от его знатности, мы оперируем понятиями, которые в чжоуское время представляли собой недифференцированное целое. Знатность, богатство, способности члена общества были неотделимы друг от друга, а значит – не существовали как отдельно взятые свойства и потому не имели раздельного терминологического выражения.

Недифференцированность этой исходной качественной определенности проявлялась и в другом. Суть ранговой системы заключает-

ся в иерархическом соподчинении нескольких социальных слоев. Но при всей очевидности различий в их ранговых атрибутах, последние представлялись своего рода континуумом, а не величинами, противопоставленными друг другу. Поэтому, образно говоря, представители всех рангов обладали знатностью, богатством и способностями, так как никто не ощущал себя неродовитым, бедным и неспособным.

Главным содержанием процесса разложения ранговой системы, происходившего в древнем Китае на протяжении последней трети I-го тысячелетия до н.э., было, с одной стороны, обособление ранее нерасчленимых состояний – знатности, богатства, способностей, которые перестали быть зеркальным отражением друг друга, с другой стороны, поляризация различных проявлений этих состояний – знатность и неродовитость, богатство и бедность, ум и бесталанность.

Формальная номенклатура рангов осталась при этом без изменений (она была отменена много позднее, в результате политических реформ IV в. до н.э., наиболее известные из числа которых связаны с именем Шан Яна). Однако процесс экономического расслоения, уже никак не связанного с принадлежностью к рангам, лишал освященную обычаем иерархию ее практического содержания; совместившись с глубокими политическими потрясениями этого времени, он привел к необратимому кризису всей традиционной системы ценностей.

Свидетельства этого кризиса отражены в письменных памятниках позднечжоуской эпохи: в них мы находим многочисленные упоминания о нарушениях некогда общепринятой ритуальной системы, связанных с "узурпацией" ранговых привилегий.

В частности, усилившие свое политическое влияние правители царств (*чжухоу*) стали *de facto* пользоваться церемониальными полномочиями Сына Неба, а их примеру в пределах собственных прерогатив последовали обогатившиеся носители нижестоящих рангов.

Сведения об "узурпации" атрибутов ранговой принадлежности, содержащиеся в исторических сочинениях, находят подтверждение в археологических источниках Восточного Чжоу. Уже начиная с VII в. до н.э. в могилах знати наблюдаются массовые отступления от норм чжоуского похоронного обряда. По составу погребального инвентаря можно вполне наглядно проследить, как приходит в упадок стройная система использования сосудов для жертвоприношений, отражавшая ранговую структуру чжоускою общества.

Например, в Люлигэ (уезд Хуйсянь) китайскими археологами было обнаружено захоронение, датируемое серединой Чуньцю, с набором ритуальной бронзы, который включает в себя девять треножников *дин* и восемь сосудов *гуй*. По традиционным меркам это – церемо-

ниальный набор обладателя высшего ранга знатности (во всяком случае, никак не ниже уровня *чжухоу*). Однако точно установлено, что раскопанная могила принадлежала представителю средней аристократии (*дафу*). Имеются примеры позднечжоуских погребений *дафу* с семью *дин*, что также является нарушением ритуальных предписаний [*Шан Чжоу* 1979:262-269 (к); *Го Баоцзюнь* 1981: 209 (к)].

Помимо случаев "узурпации" статусных прав, в могилах VII-V вв. до н.э. отмечен еще один феномен, свидетельствующий об упадке ритуальной ортодоксии Чжоу – частое применение керамических копий жертвенных сосудов. В Западном Чжоу глиняные заменители бронзовых сосудов практически не употреблялись, в захоронениях середины и конца Чуньцю они представлены очень широко. В частности, известны погребения с 5 керамическими треножниками типа *ле дин* и комплектом сопутствующих жертвенных сосудов, большая часть которых также выполнена из керамики [*Шан Чжоу* 1979:267 (к)].

Владельцами этих дешевых имитаций наверняка являлись вконец обедневшие аристократы, которых нужда заставила приискать компромиссное решение вставшей перед ними ритуальной дилеммы.

В явлениях подобного рода запечатлелась подлинная драма эпохи, когда носители традиционного самосознания были вынуждены подтверждать свою исконную социально-культурную идентичность путем отказа от нее. В традиционном представлении древних китайцев бронза являлась сакральным материалом и признаком аристократизма; заменить ее глиной означало профанировать священный ритуал.

С другой стороны, среди множества могил с керамическими копиями бронзовых ритуальных сосудов есть немало таких, в которых, судя по особенностям погребений, были захоронены простолюдины-*шужэнь*. Это в равной степени было свидетельством распада прежней системы ценностей. Одно из незыблемых законоположений древнекитайской цивилизации гласило, что "ритуал не распространяется на *шужэнь* (*ли бу ся шужэнь* 禮不下庶人)" [*Ли цзи* 1934, цз.1:25 (к)]. Простолюдины, которые пользовались атрибутами жертвенных церемоний, хотя бы и изготовленными в виде керамических реплик, являлись такими же моральными "узурпаторами" не принадлежавших им прав, как и *чжухоу*, посягавшие на привилегии чжоуских *ванов*.

Так или иначе, богатство и знатность, отныне более не представлявшие прежнего нерасчленимого континуума, в определенном смысле стали доступны (по крайней мере теоретически) представителям разных социальных рангов. Ранее зависевшие от отношений генеалогического родства, изменить которые человек не мог, богатство и внешние атрибуты знатности стали олицетворением жизненной удачи.

### *Свидетельства эпиграфических источников*

Обычай отливать бронзовые сосуды с надписями сохранялся в царствах Восточного Чжоу на всем протяжении Чуньцю, однако в содержании эпиграфических текстов произошли серьезные изменения. Пожалования *ванов* и *чжухоу* перестали быть значимой темой ритуальной эпиграфики.

В иньское и раннечжоуское время получение даров от лиц, облеченных государственной властью, служило главной причиной, побуждавшей представителей знати отливать жертвенные сосуды с инскрипциями.

В Чуньцю ситуация изменилась: обстоятельства, приводившие к изготовлению сосудов, стали иными, а упоминания о пожалованиях в надписях на бронзе резко сократились. Объяснить это явление можно лишь общим упадком традиции дарений.

В доступных нам эпиграфических текстах эпохи Чуньцю упоминается всего 10 пожалований. Напомню, что в иньском и западночжоуском разделах корпуса *цзиньвэнь* число зафиксированных дарений составляет соответственно 66 и 246.

Если при этом учесть, что продолжительность данного исторического периода сравнима с длительностью правления всех *ванов* Западного Чжоу и даже превосходит ее (приблизительно 300 лет), то станет понятно, насколько упала значимость этого социального и идеологического института. Самым существенным образом изменились и основные характеристики ритуала пожалования, во всяком случае – в его эпиграфической версии.

В 8 случаях из 10 дарения совершаются *чжухоу*, что находится в явном противоречии с предшествующей традицией. На протяжении раннечжоуской эпохи доля неванских пожалований постоянно уменьшалась, снизившись с 50% в начале Западного Чжоу до 18% в конце.

Резкий перелом этой тенденции в Чуньцю – явный признак необратимого распада чжоуской государственности. После вынужденного переезда на восток чжоуские *ваны*, хотя и продолжали именоваться термином *тянь цзы* 天子 ("Сын Неба"), реальные властные полномочия утеряли. Их политическое влияние ограничилось пределами небольшого столичного домена.

Сузилась и экономическая база династии. Подношения *чжухоу* чжоуским *ванам* стали нерегулярными, а то и прекратились вовсе. Это понуждало тех отказываться от привычной практики дарений, что, со своей стороны, способствовало дальнейшему обесцениванию их былого ритуального статуса.

Одно из двух упоминаний о ванском пожаловании в эпиграфике периода V содержится в известной своей "военно-трофейной" тематикой надписи на сосуде "Гоцзи Цзы-бо пань". Инскрипция сделана от имени чжоуского аристократа и военачальника Гоцзи Цзы-бо, который разгромил племя *сяньюнь* и был за это пожалован ванскими дарами – колесницей, луком со стрелами и алебардой.

Надо напомнить, что по поводу датировки этого текста китайскими исследователями высказывались различные точки зрения. Например, Го Можо относил его к периоду правления И-вана (夷王), то есть даже не к концу Западного Чжоу, а к границе между периодами III и IV. При этом он ссылался на один фрагмент из "Хоу Хань шу", памятника, составленного в V в. н.э.; там приводится эпизод западночжоуского царствования: И-ван приказывает Го-гуну напасть на враждебные западные племена. По мнению китайского историка, Гоцзи Цзы-бо это и есть Го-гун [*Го Можо* 1957, т. 7:103 (к)].

Однако гораздо более убедительной представляется точка зрения Сунь Цычжоу, который, основываясь на объективных палеографических особенностях этой инскрипции, датирует ее началом периода Чуньцю [*Сунь Цычжоу* 1941:20 (к)].

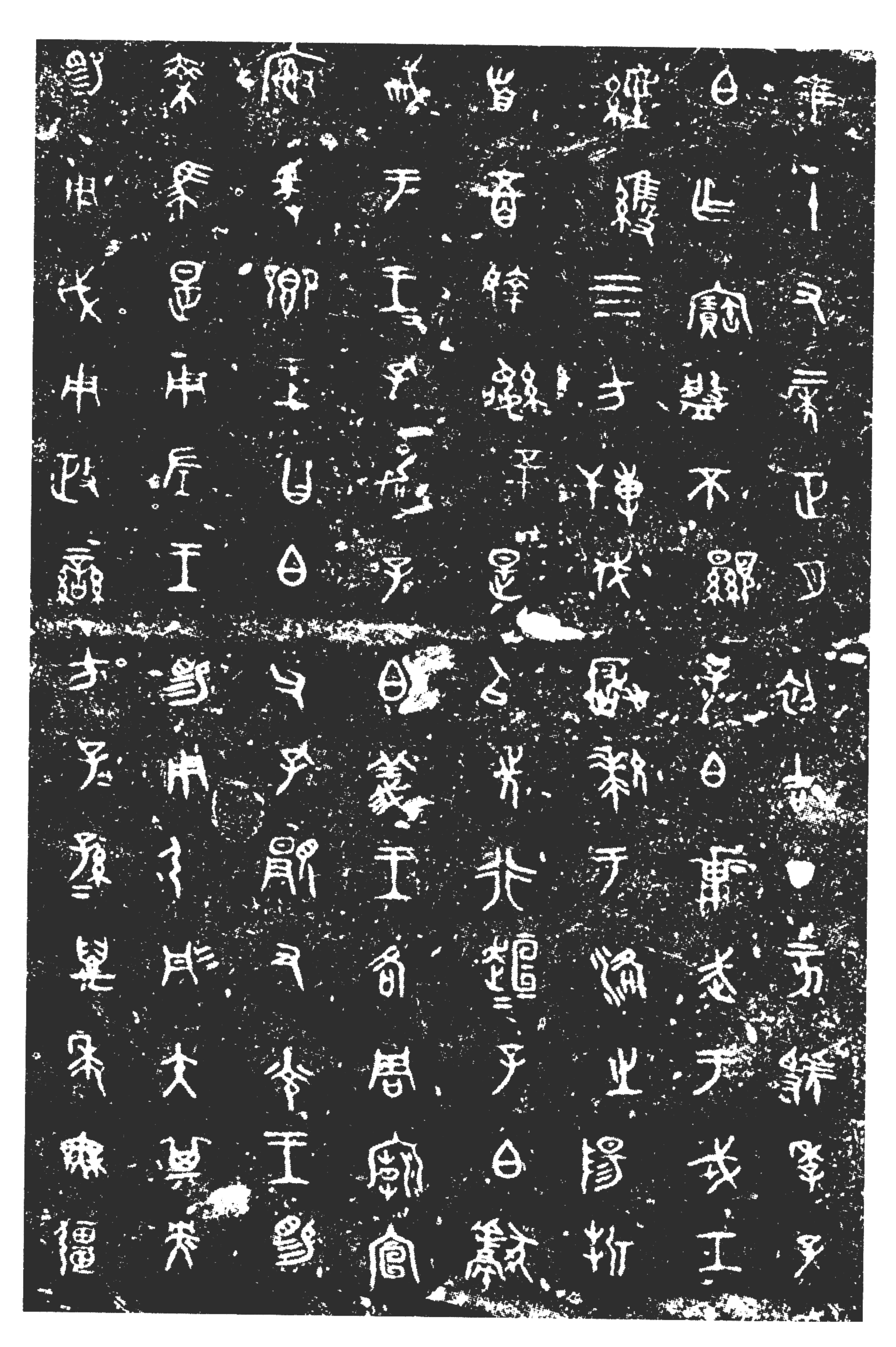
Помимо формы начертания знаков, важным датирующим критерием являются также стиль и формальная структура текста "Го-цзи Цзы-бо пань". Они по ряду показателей не соответствуют признакам инскрипций периодов III-IV.

Приведу характерные выдержки из надписи:

> В 12-м году, в первом месяце, в период начального благоприятствования, в день *дин-хай* Гоцзи Цзы-бо изготовил драгоценный сосуд *пань*. Необычайно проявивший себя Цзы-бо продемонстрировал образцы воинского искусства, покорив четыре стороны света и разбив *сяньюнь* на левом берегу реки Ло <...>. Великолепный Цзы-бо поднес *вану* отрезанные уши [умерщвленных врагов]. *Ван* сказал: "Бо-фу! [Ты] велик и славен! *Ван* жалует [тебе] упряжку лошадей <...>". Сыновья и внуки [Гоцзи Цзы-бо] обретут беспредельное долголетие (№387).

Как видно из приведенной цитаты, слова об изготовлении сосуда выставлены не в конце надписи, а в ее начале, что типично для эпиграфики Чуньцю и совершенно не свойственно инскрипциям предшествующего периода. В надписи отсутствуют слова благодарности *вану*-дарителю, и весь ее текст выдержан в чуждом для западночжоуских надписей тоне самовосхваления.

Основной смысловой акцент в тексте сделан на персональные достоинства его автора и идею непрерывности его родства, а сакральная этика его коммуникации с правителем остается без внимания.



**Надпись "Гоцзи Цзы-бо пань" (12-й год Хуань-вана)**

Выразительная деталь: эпитет *пи сянь* 丕顯 ("необычайно явленный") использован для характеристики реципиента, а не для оценки ванской "милости" – ситуация по традиционным меркам немыслимая. Все это свидетельствует о позднем происхождении данной инскрипции, доказывая правильность датировки, предложенной Сунь Цычжоу.

Единственный реальный аргумент против – упоминание о "зале Сюаньсе чжоуского храма", в котором происходит вручение даров. Но из текста "Гоцзи Цзы-бо пань" отнюдь не ясно, какой именно "чжоуский храм" имеется в виду; совсем не обязательно, что речь идет о храме, который в свое время находился в западной столице Чжоу.

Стилистическая специфика надписи на чаше "Гоцзи Цзы-бо пань" – важный признак, указывающий на эпоху ее создания, но, с другой стороны, верная датировка этого текста позволяет нам уяснить исторический смысл трансформации, которую претерпели ритуальные дарения, а с ними – вся идеология правящей элиты.

Второе ванское дарение эпохи Чуньцю описано в инскрипции на колоколе "Цзы Фань чжун". Надпись была сделана Цзы Фанем, который приходился дядей правителю царства Цзинь Вэнь-гуну (636-628 гг. до н.э.):

> В пятой луне *вана*, в период начального благоприятствования, в день *динвэй*. Цзы Фань, помогая цзиньскому *гуну*, находился возле него и оказал содействие в восстановлении его владений. Цзин и Чу не подчинялись приказам, исходившим из ванской резиденции. Цзы Фань и цзиньский *гун* возглавили шесть западных армий, пошли походом на Чу и Цзин и одержали полную победу. Предприняв нападение на Чу и Цзин, они разгромили их войска и покорили их земли. Цзы Фань, помогая цзиньскому *гуну*, находился возле него. Он сплотил *чжухоу*, заставил их явиться на аудиенцию к *вану* и тем смог утвердить ванский престол. *Ван* пожаловал Цзы Фаню большую колесницу, четверку лошадей, халат с нижним платьем, фартук с вышивкой в виде двух парных секир, нефритовые подвески. *Чжухоу* доставили в резиденцию Цзы Фаня □ металл, из которого были отлиты девять звонких колоколов <...>. Цзы Фань употребит колокола для того, чтобы испрашивать [у духов предков] долголетие. Его сыновья и внуки на протяжении десяти тысяч лет будут вечно пользоваться колоколами как драгоценностью и получать от этого бесконечную радость (№417)[50].

На первый взгляд может показаться, что ванское пожалование Цзы Фаню полностью выдержано в западночжоуских традициях. Но ряд лексических нюансов свидетельствует об изменении социального

---

[50] Полная публикация надписи "Цзы Фань чжун" впервые появилась в 1995 г. в тайваньском издании "Гугун вэньу юэкань". Однако последовательность инскрипций, предложенная автором публикации Чжан Гуанъюанем (текст надписи располагается не на одном, а на нескольких бронзовых колоколах), вызывает сомнения в своей достоверности.

и ритуально-символического контекста дарений.

Это видно уже из слов о том, что Цзы Фань "заставил" *чжухоу* явиться на прием к Сыну Неба. Следовательно, до этого события обычай придворных аудиенций нарушался: правители наследственных владений не признавали, хотя бы и формально, власти *ванов*; *ваны* не одаривали правителей уделов. Но понудив *чжухоу* соблюдать предписанный традицией порядок, Цзы Фань сам отходит от церемониального канона. Он (точно так же, как и Гоцзи Цзы-бо) совершенно умалчивает о своей реакции на ванские дары.

Ясно, что Цзы Фань уже не увязывает смысл произошедшего с получением "необычайно явленных щедрот". К тому же в надписи нет обязательной фразы о том, что реципиент изготовил ритуальное изделие из бронзы, "воспользовавшись" дарением Сына Неба – символическая непрерывность ритуальной коммуникации оказывается нарушенной.

Как явствует из текста инскрипции, отливка бронзовых колоколов произошла не вследствие ванского пожалования, а в результате события, никак с ним не связанного (подношение металла, сделанное Цзы Фаню со стороны *чжухоу*).

Не вполне каноничны и сами дары, перечисленные в надписи "Цзы Фань чжун".

Парадный халат (и 衣) назван без качественного определения, но зато – в сочетании с "нижним платьем" (*шан* 裳), упоминания о котором отсутствуют в западночжоуских надписях на бронзе.

Определение имеется у фартука (фу 芾), однако им обозначен не цвет этого компонента официального костюма (как в эпиграфике Западного Чжоу), а особый тип вышитого орнамента – в виде парных секир (фу 黼). Термин *фу* 黼 встречается в эпиграфике и классических письменных источниках, начиная с "Ши цзин" и "Шу цзин", однако в них он используется для описания халатов-*и* и нижнего платья-*шан*, но не фартуков-*фу*.

Что касается нефритовых подвесок, которыми замыкается перечень даров Цзы Фаню, то они обозначены в надписи не словом *хуан* 璜, а менее употребительным термином *пэй* 佩. О пожаловании подвесок-*пэй* говорится всего в двух западночжоуских надписях – "Ин чжун 2" и "Ин гуй", причем характерно, что в обоих случаях подвески данного типа были подарены по отдельности, а не в составе набора церемониальной одежды.

Все остальные пожалования, запечатленные в позднечжоуских эпиграфических источниках, были сделаны не *ванами*, а *чжухоу* – правителями наследственных владений Ци и Цзинь. И по основным

формальным показателям они также отклоняются от раннечжоуского стандарта, хотя обстоятельства, при которых они были сделаны, и отличны от ситуации с дарениями из "Гоцзи Цзы-бо пань" и "Цзы Фань чжун".

В противоположность чжоуским *ванам*, чьи функции стали в период Чуньцю в значительной степени номинальными, правители Ци и Цзинь являлись для реципиентов их дарений носителями реальной государственной власти. Тем более показательны допущенные в этих случаях отступления от прежних ритуальных норм.

Так, только три пожалования оформлены церемониальным ответом одариваемого, причем благодарственный поклон (*бай шоу цзи шоу* 拜手稽首) реципиента упомянут лишь дважды, а официальная фраза о "восхвалении милости" (*дуй ян сю* 對揚休) дарителя произносится всего один раз, да к тому же в несколько видоизмененной версии:

> Шу И осмеливается, сложив руки, отбить земной поклон и не осмеливается не возблагодарить милостивое повеление, сделаннное моим величественным господином (№438).

В той же самой надписи "Шу И чжун" описывается и второе дарение Шу И. В ответ на него автор инскрипции отвешивает поклон, но не восхваляет милость дарителя, как в первый раз, а просто констатирует, что "получил славный дар господина *гуна* (*ин шоу цзюнь гун чжи цы гуан* 應受君公之賜光)".

В тексте "Цзинь Цзян дин" одариваемая (жена правителя царства Цзинь), забывая о ритуальном поклоне, ограничивается тем, что "возносит хвалу господину (*ян цзюнь цзы* 揚君子)".

Такая форма записи не отвечает церемониальному канону и походит скорее на архаичную форму благодарения, использованную в двух иньских надписях – "Сяоцзы Шэн ю" и "Вэнь дин": "восхвалить дар (*ян шан* 揚賞). В остальных пяти случаях из восьми реакция реципиента на пожалование вообще никак не обозначена.

Понятно, что в данной ситуации отклонение от принципов традиционного раннечжоуского этикета не есть следствие пренебрежительного отношения к дарителю.

Дело в другом: изменился сам ритуал, и его участники уже не усматривают главную ценность коммуникативного акта в явлении сакрально-этической "милости".

Состав дарений в позднечжоуских надписях на бронзе производит впечатление какой-то хаотичности. За вычетом текстов "Цзы Фань чжун" и "Гоцзи Цзы-бо пань", которые по этому признаку напомина-

ют более ранние инскрипции сходного тематического профиля, эпиграфический материал периода V не позволяют говорить о какой бы то ни было системе в подборе даров.

Так, фартуки (за исключением упоминавшегося "ненормативного" варианта в "Цзы Фань чжун"), нефритовые подвески (*хуан*) и штандарты не упоминаются вовсе, а из ранговых атрибутов западночжоуского образца встречаются только лошади, колесницы (без набора конструкционных деталей) и халаты, причем без указания цвета и типа. Кроме того, в число даров периода V входит металл, земельные владения с зависимыми людьми и две категории объектов, значение которых не поддаются точному истолкованию (табл.17)[51].

Помимо эпизода с Цзы Фанем, халат с неопределенной ранговой спецификацией был пожалован вместе с шубой, колесницей и лошадьми автору надписи на сосуде "Гэн ху" циским правителем Лингуном.

В другом месте той же инскрипции говорится о повторном вручении Гэну гунских даров – колесницы и лошадей. Только эти два церемониальных акта вкупе с ванскими дарениями, описанными в инскрипциях "Гоцзи Цзы-бо пань" и "Цзы Фань чжун", хотя бы отчасти сопоставимы с регламентированными наборными дарениями середины и конца Западного Чжоу. Остальные пожалования кажутся откровенно случайными.

Важно отметить, что сведения о церемонии *цэ мин* в надписях периода V отсутствуют, если не принимать за таковые фразу из "Гоцзи Цзы-бо пань": "Ван вступил в зал Сюаньсе чжоуского храма и задал пир".

О месте пожалования упоминается также и в инскрипции "Гэн ху". По своей тематике она близка к тексту "Гоцзи Цзы-бо пань": ее автор участвует в карательном походе, а затем вручает боевые трофеи своему правителю. К сожалению, в тексте есть большое количество лакун, но из него можно понять, что Гэн "подносил трофеи в резиденции Лин-гуна".

Морализаторские наставления, оформившиеся в эпиграфике Западного Чжоу, сохраняются и даже усиливаются в надписях периода Чуньцю, но приобретают при этом отчужденный характер, отрываясь от конкретного ритуала.

Наказы дарителей реципиентам становятся слишком многослов-

---

[51] В одном случае в тексте имеется лакуна, а в другом (инскрипция "Цзинь Цзян дин") речь может идти о дарении тысячи лянов "сухой провизии" (*гань хоу* 乾餱) [*Го Можо* 1958, т.8:230 (к)].

ными и нечеткими, теряя строгость и лаконичную выразительность раннечжоуского стиля официальной словесной коммуникации.

В надписи "Шу И чжун" правитель царства Ци призывает реципиента помогать ему в делах управления, но использует термин "помощь" (*сюй* 卹) так часто, что строгая символическая весомость этого принципиально важного понятия размывается в многократных повторах:

> *Гун* сказал: "Шу И, не говори: "Я – малое дитя!" Оказывай мне верную помощь, и да останется твоя помощь неизменной. Будь рядом со мной, Единственным <...>. Помогай мне искренней помощью, и пусть твоя помощь служит моему благополучию. Жалую тебе лошадей и колесницу" (№438).

При знакомстве с инскрипциями периода Чуньцю невольно возникает ощущение, что религиозная мораль, которая прежде взращивалась сакральной этикой дарений, оторвалась от своих непосредственных ритуальных корней. Упоминание о пожаловании не является, как прежде, смысловой кульминацией надписей. Оно как бы затеняется в эпиграфическом тексте другими темами.

Этому способствует изменение формальной структуры надписей на бронзе: слова об изготовлении жертвенного сосуда, как правило, стали выноситься в начальный раздел текста, тогда как раньше они завершали инскрипцию, логически вытекая из сообщения об обретенной ее автором сановной "милости".

Прежде дата, проставляемая в самом начале надписи, указывала на время совершения ритуального акта, предшествовавшего к отливке сосуда:

> В четвертом месяце, в период начального благоприятствования, в день *динмао ван* воздал Ю за заслуги, пожаловав ему трех быков. Ю отвесил земной поклон <...> (№175).

В эпиграфических текстах Чуньцю начальной датой стало, как правило, обозначаться время изготовления самого сосуда:

> В пятом месяце вана, в период начального благоприятствования, в день *динхай* Мин, внук Тао-шу из Ципи и сын Ци-чжуна, изготовил драгоценный сосуд для жертвоприношений Цзы-чжун Цзян <...> (№395).

Только в двух надписях из числа позднечжоуских инскрипции о пожалованиях – "Шу И чжун" и "Цзинь Цзян дин" – использована традиционная лексическая формула "*имярек* воспользовался [дарением], чтобы сделать драгоценный жертвенный сосуд (*юн цзо бао цзунь и* 用作寶尊彝)". Во всех остальных случаях связь между отливкой сосуда и предшествующими ему событиями формально никак не обозначена.

Новая форма эпиграфической записи отражает своеобразную девальвацию духовной ценности "земных" даров. Но, с другой стороны, само изменение внутренней структуры надписей, отражающее разрыв между ритуалом дарения и созданием сосуда как средства коммуникации с духами предков, является следствием деградации института пожалований.

В Чуньцю дарения перестали быть частью централизованного общегосударственного ритуала, лишились единообразия и систематичности, просто стали редки.

Представители аристократических фамилий, жившие в эту эпоху, уже не могли ставить сакральное общение с усопшими предками в жесткую зависимость от своих контактов с земными правителями. Производство бронзовых сосудов должно было осуществляться с той же регулярностью, что и раньше, духи предков нуждались в постоянном жертвенном кормлении, а дары правителей свое постоянство утратили.

Фиксируемый в надписях на бронзе упадок института пожалований происходил на фоне разложения традиционной системы социальных рангов.

Отступления от чжоуского ритуала не преминули сказаться на содержании позднечжоуских инскрипций.

В тех из них, чье авторство принадлежит правителям удельных княжеств, нередко рассматриваются вопросы истории их наследственного владычества, чем неизбежно затрагивается проблема небесного мандата.

В Западном Чжоу для аристократов всех рангов тоже не существовало запрета на обсуждение темы *тянь мин*, более того, это являлось нормой эпиграфической традиции. Но незыблемым оставался фундаментальный догмат: первыми волю Неба познали Вэнь-ван и У-ван, а последующие *ваны* внимают небесным велениям по праву первородства; *чжухоу* помогают государям претворять небесный мандат, но сами обладать им не могут.

В Чуньцю эти идеологические основы были поколеблены. Правители царств, правда, до поры до времени не решались открыто присвоить себе титул "Сын Неба", но попытки переписать священную династийную историю и стать обладателями исключительных прав на небесный мандат предпринимались неоднократно.

Эпиграфический материал позволяет выделить два варианта подобной "узурпации *тянь мин*" – частичный и полный.

Первый представлен в надписи "Цзинь-гун дянь", которая предположительно датируется периодом правления цзиньского Дин-гуна

(конец VI в. до н.э.):

Цзинь-гун сказал: "Мой величественный предок Тан-гун получил великое повеление. Находясь рядом с У-ваном, он [покорил] всех варваров и подчинил себе четыре стороны света" (№414).

Западночжоуские аристократы неванского звания широко пользовались выражением "подчинить четыре стороны света" при описании заслуг своих предков, но заявить, будто те "получили великое [т.е. небесное] повеление" (*ин шоу да мин* 應受大命), было для них совершенно немыслимо.

Впрочем, присвоение прав на *тянь мин*, предпринятое цзиньским правителем, является неполным; он все же признает, что его "величественный предок Тан-гун" – а речь очевидно идет о Тан-шу Юе, первом владетеле удельного княжества Цзинь – "находился рядом с У-ваном (*цзо ю у ван* 左右武王)".

Автор надписи "Цинь-гун чжун" (первая половина VI в. до н.э.) идет дальше:

Цинь-гун сказал: "Необычайно проявивший себя величественный предок получил небесное повеление и создал нижнее царство. Двенадцать *гунов*, безупречно действуя в нижней сфере, стяжали небесное повеление, оберегли свое царство Цинь и подчинили себе варваров и *ся*[52]" (№411).

Из этой инскрипции видно, что циньский правитель уже безоговорочно монополизировал идею небесного мандата. Священная мироустроительная роль Вэнь-вана и У-вана предана забвению, а точнее говоря, полностью перенесена на основателя наследственного владения Цинь.

Открытое расхищение идеологического наследия Чжоу сопровождалось не столь явным, но не менее важным по своему социокультурному значению процессом – разрывом коммуникативного континуума, предполагавшего первоначальное единство "земных" и "небесных" дарений.

В эпиграфических источниках Чуньцю понятие *тянь мин* превращается в самодостаточную ритуальную величину, которая не требует постоянного символического перевоплощения в пожалования и указы *вана*. Общий принцип структурного подобия повелений-*мин*, исходящих от Неба и от правителя, остается неизменным. Однако идея претворения небесного дара в царские щедроты теряет императивный характер.

В позднечжоуских надписях на бронзовых сосудах почти не ощу-

---

[52] *Ся* 夏 (или *хуася* 華夏) – самоназвание древних китайцев, возникшее в период Чуньцю. Подробнее об этом см.: [*Крюков, Софронов, Чебоксаров* 1978: 271-272].

тим образ "дароносного" государя, "неустанно распространяющего *дэ* на четыре стороны света". В инскрипциях этого периода нет и слова о "бесконечных милостях" правителей своим подданным, в них исчезает концепция единого потока сакральных благ, проницающего весь социум сверху донизу. Ощущение всеобщей причастности к небесной благодати, которая раньше обеспечивалась ритуальным посредничеством *ванов*, теряется.

Изредка знатные дарители напоминают подчиненным о взаимной благотворности их отношений. В надписи "Шу И чжун" циский *гун*, одаривая автора инскрипции, заявляет своему подчиненному:

> Ты исправно несешь службу, а я умножаю полноту твоего дара (*мин* 命) (№438).

Но в подавляющем большинстве эпиграфических текстов общение подданных с правителем уже не рассматривается как постоянный источник витальной силы. Онтологическое равновесие земных и небесных дарений нарушается. Жизнетворная функция целиком переносится на духов предков.

Это ярко проявляется в структурной и содержательной эволюции ритуальной эпиграфики. Мемориальные надписи правителей царств, вроде "Цзинь-гун дянь" и "Цинь-гун чжун", а также тексты типа "Шу И чжун" или "Цзинь Цзян дин", в которых имеется повествовательная часть, представляют собой исключение из правила.

Основную массу позднечжоуских *цзиньвэнь* составляют надписи принципиально иного типа. Их содержание сведено к стандартизированным по форме молениям о счастье и долголетии, обращенным к духам предков:

> Жо-гун Сянь изготовил походный сосуд *гу*, которым воспользуется, чтобы жертвенно выражать свое смирение величественному деду и величественному отцу, чтобы быть одаренным [предками] десятитысячелетним долголетием. Сыновья и внуки будут вечно пользоваться сосудом как драгоценностью (№392).

Заключительное благопожелание (*гу цы* 嘏辭), которое раньше являлось одним из компонентов общей структуры эпиграфического текста, приобрело в эпоху Чуньцю самодовлеющее значение. Собственно говоря, надписи практически полностью преобразовались в *гу цы*.

Часть подчинила себе целое – авторы инскрипции, пренебрегая прочими мотивами и обстоятельствами, целиком сосредоточились на грядущих благах, которые им обещало использование их "драгоценных сосудов".

*Данные классических текстов*

Надписи на бронзовых сосудах являются основным синхронным источником раннечжоуского времени. Классические письменные памятники могут претендовать на такой статус лишь частично, так как только ранние части древнейших канонов "Шу цзин" и "Ши цзин" хронологически восходят к Западному Чжоу. В позднечжоускую эпоху эти два типа исторических источников меняются ролями – информативная ценность классических текстов стремительно возрастает, а значение эпиграфики уменьшается. Поэтому, прослеживая судьбу ритуала дарения в Чуньцю, мы не обойдемся без сведений, которые можно почерпнуть в классических сочинениях Восточного Чжоу. Важнейшими из них в этом отношении являются исторические хроники "Цзо чжуань" и "Го юй".

Упоминания о ритуальных дарениях правителя содержатся также в двух местах "Ши цзин" (раздел "Малые оды"). В "Тун гун" рассказывается о дарении красного лука (согласно традиционному комментарию к "Книге песен", дарителем является *ван*, а одариваемым - гостящий у него *чжухоу*):

От тетивы свободен красный лук,
Приняв его, я сохранил его.
Прекрасный гость сегодня у меня –
От сердца – луком одарил его!
Колокола и барабаны в ряд,
И пиром я с утра почтил его [*Шицзин* 1957:221].

А ода "Цай шу" сообщает о пожаловании, состоявшемся во время приема удельных князей при дворе чжоуского Сына Неба:

Пришли ко двору благородства мужи –
Не знаю, чем лучше мне их одарить?
Хоть нечем мне этих мужей одарить –
Дарю колесницы, упряжки коней...
Еще чем, не знаю, мне их одарить?
Одеждой узорной с драконом на ней [*Шицзин* 1957:309].

Оба текста представляют немалый историко-культурный интерес, но в них отсутствует точная хронологическая отсылка. И установить, о каком периоде чжоуской династии в них повествуется, затруднительно. Возможно, что здесь мы имеем дело с некими историческими эпизодами эпохи Чуньцю.

В хрониках "Цзо чжуань" и "Го юй" время описываемых событий указывается с точностью до года. Так, 28-м годом правления луского Си-гуна (632 г. до н.э.) датируется дарение, сделанное чжоуским *ваном* правителю Цзинь.

Этот фрагмент из "Цзо чжуань" уже приводился мною в разделе "Церемония *цэ мин*"; в нем говорится о пожаловании официального титула и даров – церемониальной одежды, красного и черного лука со стрелами, кувшина вина и трехсот воинов.

Цзиньский *хоу* трижды отказывается принять повеление, но затем уступает приказу, действуя согласно чжоускому этикету – совершая земной поклон и восхваляя ванский указ [*Legge* 1939, vol.7:205]. Интересно, что, по утверждению "Цзо чжуань", это дарение было сделано "в соответствии с ритуалом Пин-вана"; имеется в виду историческое пожалование, описанное в главе "Книги преданий" "Вэнь-хоу чжи мин"[53]. Тем самым предпринимается попытка доказать преемственность чжоуской ритуальной традиции.

Не отклоняется от этой традиции – по крайней мере внешне – и событие, запечатленное в "Го юй": чжоуский *ван* жалует цискому Хуань-гуну одежду, большую колесницу и парадные штандарты. Действие происходит в 652 г. до н.э. [*Коку го* 1975:342 (яп)].

Однако церемониальные акты, выдержанные в духе чжоуской ортодоксии или претендующие на то, чтобы считаться таковыми, составляют в позднечжоуских хрониках явное меньшинство.

Кроме двух названных случаев, сюда можно причислить ванские дарения колесниц, упоминаемые в "Цзо чжуань" [*Legge* 1939, vol.8: 481, 506, 595]. Все остальные примеры пожалований прямо сопряжены с острыми коллизиями весьма симптоматичного свойства.

Вот происшествие, случившееся за 16 лет до ванского пожалования цзиньскому правителю из "Цзо чжуань", и, что само по себе примечательно, непосредственным его участником стал отец реципиента. Чжоуский Сын Неба направил двух высокопоставленных сановников с миссией в княжество Цзинь, поручив им от его имени пожаловать местному *хоу* нефритовый скипетр – символ власти. Но *хоу*, как констатирует летописец, принял ванское повеление "с видимым безразличием". Вернувшись ко двору, один из посланцев вана разразился гневной филиппикой по адресу правителя Цзинь:

> У цзиньского *хоу* не будет потомков! <...> Если он отвергает пожалование свыше, то кто же тогда наследует ему самому? Ритуал – основа государства, а почтительность – движущая сила ритуала. Если нет почтительности, то невозможно осуществление ритуала; если ритуал не осуществляется, то смешиваются различия между верхами и низами. А коли так, откуда взяться грядущим поколениям правителей? [*Legge* 1939, vol.7:158].

[53] Этот эпизод более подробно описывается в "Исторических записках" Сыма Цяня. После пожалования титула и даров *ван* зачитывает цзиньскому *хоу* указ, который во многом совпадает с текстом ванского повеления из "Вэнь-хоу чжи мин" [*Сыма Цянь* 1975:1666-1667 (к)].

Прогноз о судьбе царства Цзинь, сделанный придворным ревнителем церемониального благочестия, конечно, не оправдался. Потомки непочтительного *хоу* еще долго правили в этом царстве, а ближайший из них, как мы знаем, вскоре даже удостоился ванских даров. Иной оказалась судьба самого древнего ритуала, о чем свидетельствуют многочисленные примеры из того же источника.

Немалая историческая ирония заключается в том, что признаки вырождения чжоуской ритуальной идеологии и практики не всегда очевидны для самого автора "Цзо чжуань"; то, что принимается им за верность классической морали, по сути дела является грубым нарушением традиционных норм церемониального поведения.

Очередной эпизод из "Цзо чжуань" (510 г. до н.э.): луский Чжао-гун, находясь на смертном одре, решает одарить подчиненных ему *дафу*, однако те категорически отказываются принять дары от своего правителя – до тех пор, пока просьбе Чжао-гуна не подчиняется некий *дафу* по имени Цзы Цзя-цзы. Сразу после смерти Чжао-гуна добродетельный сановник возвращает полученное (украшения и одежду) управляющему гунским имуществом, а остальные *дафу* следуют его примеру. Цзы Цзя-цзы так объясняет свои действия:

> Я не осмелился перечить воле господина [и лишь поэтому принял дары] [*Legge* 1939, vol.8:739].

Поступок почтительного *дафу* удостоен занесения в летописные анналы как образец благородства. Но скрытый культурный парадокс ситуации с непринятием даров заключается в том, что во времена западночжоуских *ванов* ее не могло возникнуть в принципе. *Дэ*, сила сакрального принуждения, опосредовавшая общение между верхами и низами, делала строго обязательными дарение, принятие дара и ответное отдаривание. Ранние чжоусцы просто не поняли бы логику отказа от священной милости – как если бы Вэнь-ван отказался получать небесный мандат.

С другой стороны, поведение благочестивого Цзы Цзя-цзы может быть объяснено пережитками архаического мышления, описанного А. Вайнер на примере новозеландских маори: подданный Чжао-гуна предполагал, что потеря нефрита и других символических богатств семьей покойного нанесет физический ущерб посмертному существованию Чжао-гуна и всего его рода, и потому позаботился о возвращении подарков.

Но, если это так, то ситуация в равной мере говорит о глубоком кризисе традиционной чжоуской идеологии. Действия Цзы Цзя-цзы проистекают из распада коммуникативного баланса между правите-

лем и его "слугами". Они порождены подсознательным ощущением шаткости онтологической связи *дафу* с правящим домом. В условиях непрекращающихся политических усобиц розданные ценности могут быть навсегда утрачены для потомков дарителя.

Между тем, *ваны* Западного Чжоу, щедро одаривая своих многочисленных "слуг", никогда не затруднялись подобными соображениями: пожалованное ими богатство навечно становилось достоянием кланов и государства в целом, а, стало быть, не терялось царствующей династией в этом онтологическом смысле.

Конфликт с непринятием даров заставляет переосмыслить "регулярный" церемониальный акт, связанный с пожалованием цзиньскому *хоу* от 28-го года Си-гуна.

Зафиксированный в "Цзо чжуань" троекратный отказ правителя Цзинь подчиниться ванской воле по логике вещей демонстрирует смирение могущественного *чжухоу* перед номинальным Сыном Неба, однако он также является отступлением от раннечжоуского этикета. Ни в одной инскриции, описывающей церемонию *цэ мин*, не говорится об отказах, хотя бы и формальных, принимать пожалование *вана*.

Еще один скрытый идеологический конфликт, возникший вокруг ритуала дарения, нашел отражение в событии, которое оказалось запечатлено сразу в двух исторических хрониках – "Цзо чжуань" и "Го юй". Суть случившегося вкратце такова.

Цзиньский правитель Сянь-гун, поддавшись наветам клеветников, заподозрил своего сына Шэнь Шэна в намерении захватить престол. Он принял решение отослать наследника в поход против кочевых племен *ди*, предварительно пожаловав ему весьма странные дары: халат, правая и левая полы которого были разного цвета, и поясную металическую подвеску. Необычность дарения вызвала пересуды, и самые проницательные советники усмотрели в нем знак недоброго расположения Сянь-гуна [*Legge* 1939, vol.7:127; *Коку го* 1975: 378 (яп)].

И в самом деле, аномальность события, которое, если верить летописцу, произошло в 661 г. до н.э., понятна любому знатоку чжоуского ритуала. Халату как официальному символу аристократического ранга полагалось быть однотонным, а поясные подвески делались только из благородного нефрита. Столь вызывающее отклонение от ритуальных правил, чреватое оскорблением для сана одариваемого, не могло не дать повода для кривотолков.

Непосредственный смысл истории с халатом и подвеской прозрачен, она должна указать на неискренность намерений Сянь-гуна. Но ее подлинное историческое значение гораздо шире. В западно-

чжоуском обществе подобный поступок со стороны правителя, какими бы мотивами тот ни руководствовался, был совершенно невозможен – он означал бы заведомую профанацию ритуального акта, освященного небесным авторитетом, и в силу этого имел бы губительные "онтологические" последствия для самого дарителя.

Тот факт, что в эпоху Чуньцю сакральная церемония становится объектом политической интриги, говорит о внутренней деградации чжоуского ритуализма.

Нарушения церемониальных установлений династии исходили не только от неправедных *чжухоу*. Их подчас допускали и сами чжоуские *ваны*:

> В 18-м году, весной, Го-гун и Цзинь-хоу прибыли на аудиенцию к *вану*. *Ван* устроил для них пир, после которого одарил каждого из прибывших пятью нефритовыми украшениями и тремя лошадьми. Это противоречило ритуалу, ибо когда *ван* жалует *чжухоу*, титулы которых различны, должны различаться между собой и преподносимые ваном дары. Не должно одаривать человека тем, что не соответствует занимаемому им положению [*Legge* 1939, vol. 7:97].

Описанное событие относится к 18-му году правления луского Чжуан-гуна (676 г. до н.э.). Состав даров – нефритовые украшения и лошади – вполне типичен для чжоуских пожалований, однако характер ритуального нарушения (явное несоблюдение норм статусной регламентации) позволяет говорить о начавшемся разложении традиционного церемониала. Ситуация усугубляется тем, что отход от нормативных предписаний был допущен Сыном Небом, который, хотя и не имел прежних властных полномочий, формально продолжал оставаться главой правящей династии и хранителем ее священных традиций.

Пример ванского небрежения нормами ритуала далеко не исключителен. В 3-м году правления луского Чэн-гуна (588 г. до н.э.) *ван* принимал посланца цзиньского *хоу*, который привез ко двору трофеи и пленных, захваченных правителем Цзинь в царстве Ци. Это шло вразрез с чжоускими обычаями. Церемония торжественного подношения трофеев Сыну Неба проводилась только после походов *чжухоу* на окраинные "варварские" племена. В том случае, если неповиновение чжоускому престолу оказывал удельный князь, находившийся в родственных отношениях с царской фамилией, *ван* мог приказать одному из своих *чжухоу* покарать непокорного. Однако трофеи не подносились, поскольку побежденный являлся младшим родственником *вана* и торжества были бы неуместны.

Но, как отмечает "Цзо чжуань", *ван* все же распорядился устроить

для цзиньского посланца пир и даже сделал ему некие "приватные даяния" (*сы хуй* 私賄). Сановник, отвечавший за устройство официальных церемоний, заявил придворным: "Сие противно ритуалу. Не упоминайте о случившемся в летописных анналах" [*Legge* 1939, vol.7: 343].

В этой связи вспоминается один из классических комментариев к оде "Цай шу", живописующей прием владетельных князей в чжоуской столице.

Не знаю, чем лучше мне их одарить?
Хоть нечем мне этих мужей одарить,
Дарю колесницы, упряжки коней...
Еще чем, не знаю мне их одарить?

Эти ванские речения интерпретируются древним комментатором не как риторический прием, а как свидетельство предосудительной беспечности и высокомерия, проявленного *ваном* по отношению к *чжухоу* [*Legge* 1939, vol.6:401]. Так это или нет, но надо признать, что слова Сына Неба никак не вписываются в стилистику официального общения между дарителем и одариваемым, известную нам по западночжоуским надписям на бронзе.

Утеря изначальных ритуальных полномочий династийным домом Чжоу, распад символического единства чжоуского социума в условиях непрекращающейся борьбы правителей царств за политическое доминирование в Поднебесной вели к выхолащиванию внутреннего содержания традиционных церемоний. Форма ритуальных действий, совершавшихся в подражание древним образцам, разошлась с их идейным "наполнением". Примером подобного несоответствия может служить распространившийся в Чуньцю тезис о том, что благой правитель должен "мало брать, но много давать".

На первый взгляд, данный тезис отвечал традиционному мировоззрению чжоусцев – взгляду на *вана* как щедрого подателя милостей для своих подчиненных. Но по сути он был сопряжен с радикальной переоценкой основ древнего ритуализма.

В раннем Чжоу вещественные подношения социальных низов и ответные дарения верхов имели своим основанием принцип ранговой регламентации престижного потребления. В силу этого количественный и качественный состав даров и подношений не подлежал произвольным изменениям, даже если они диктовались политическими нуждами государства. Сын Неба не мог самовольно сократить величину материальных благ, получаемых им от правителей наследственных владений, и увеличить объем собственных "милостей", так как это привело бы к нарушению коммуникативного баланса в иерархическом социуме.

Но именно такими были действия циского Хуань-гуна (685-643 гг. до н.э.), добившегося на некоторое время политической гегемонии среди *чжухоу*. Заняв господствующее положение в Поднебесной, он распорядился уменьшить число направляемых ему подношений и в то же время умножить ответные дарения. Вследствие этого, как констатирует летописец, владетельные князья стали прибывать к цискому правителю "с пустыми мешками", а домой возвращались "с мешками, туго набитыми дарами". В результате этого Хуань-гуну долго удавалось держать *чжухоу* в повиновении [*Коку го* 1975:344 (яп)]. Формально политика Хуань-гуна была уподоблена ритуальной деятельности западночжоуских ванов, но ее подлинный социальный смысл был принципиально иным.

О разрушении традиционного социокультурного контекста ритуала дарения говорит внешне незначительный эпизод, описанный в той же исторической хронике "Го юй".

И-у, наследник правителя Цзинь и претендент на цзиньский престол, находясь в изгнании, попытался заручиться поддержкой могущественного циньского Му-гуна. С этой целью он встретился с сыном Му-гуна по имени Си и вручил тому сорок мер золота и шесть пар подвесок из белого нефрита. Передачу золота и подвесок И-у сопроводил церемонными рассуждениями о незначительности даров и попросил Си раздать их своим слугам [*Коку го* 1975:422 (яп)].

Подвески из белого нефрита (*бай юй чжи хэн* 白玉之珩), о которых здесь идет речь, – это, судя по всему, разновидность яшмовых подвесок (*хуан* 璜), известных нам по западночжоуским надписям о пожалованиях.

С точки зрения табели о рангах между И-у и Си нет никаких различий – оба являются сыновьями *чжухоу*. И вполне очевидно, что в данном случае яшмовые подвески используются не в качестве атрибута ранговой принадлежности, а как обычное богатство. Это обстоятельство подчеркивается также и количеством переданных подвесок ("шесть пар" – *лю шуан* 六雙), которое совершенно нетипично для традиционных пожалований.

При этом в "Го юй" сказано, что встреча И-у и Си произошла "в частном порядке". Таким образом, золото и подвески явились утилитарным "приватным даянием", вроде того, которое было сделано чжоуским *ваном* посланцу Цзинь-хоу в 3-м году правления луского Чэн-гуна.

В изменившихся исторических условиях ритуал дарения лишился своего первоначального содержания и сакрального духа древности, превратившись в ординарное средство достижения конкретных поли-

тических целей.

Не по назначению стали применяться и правила чжоуского этикета, исконно связанные с церемонией оглашения приказа и пожалования.

Это хорошо видно из упомянутого эпизода с белыми нефритовыми подвесками. Во время переговоров с И-у сын циньского Му-гуна от имени отца предложил тому стать правителем Цзинь. В ответ И-у "дважды отвесил земной поклон" (*цзай бай цзи шоу* 再拜稽首), а позже передал Си свои дары.

Незадолго до этого Си встретился с другим потенциальным претендентом на цзиньский престол – братом И-у по имени Чун Эр – и сделал ему сходное предложение. Чун Эр поблагодарил циньского эмиссара и дважды поклонился, но при этом "не преклонил голову до земли" (*цзай бай бу цзи шоу* 再拜不稽首). А распрощавшись с Си, Чун Эр "более не искал с ним частных встреч" [*Коку го* 1975:419 (яп)].

Различная реакция братьев на предложение циньского посланника выдает, по мысли летописца, несходство их нравственных качеств. Действия И-у были продиктованы желанием получить власть из рук могущественного соседа, тогда как Чун Эр не стремился к личной выгоде и был больше озабочен соблюдением траура по усопшему родителю (сын Му-гуна нанес свои визиты И-у и Чун Эру вскоре после смерти правителя Цзинь).

Сама процедура благодарственных поклонов была введена чжоусцами для церемониального оформления ритуала пожалования: всякому получателю ванского приказа надлежало "сложить руки и поклониться до земли". В Западном Чжоу не могло быть и речи, чтобы реципиент самовольно видоизменил форму своего ответа дарителю и тем символически обесценил значение обретенной "милости".

Но нарушения коммуникативного кода, связанные с ситуацией вокруг престолонаследия в царстве Цзинь, происходят из внутреннего противоречия политического и ритуального характера: циньский Му-гун, не имея абсолютно никаких законных преимуществ перед цзиньскими *чжухоу*, по существу дела является для них источником властного мандата, их реальным сюзереном.

При данных обстоятельствах явное отступление от норм официального этикета, допущенное Чун Эром, перерастает в собственную противоположность, так как посредством его выявляется истинная добродетельность цзиньского аристократа.



**Бронзовый сосуд с надписью, нанесенной вопреки традиции не на внутреннюю, а на внешнюю стенку (эпоха Чуньцю)**

Наоборот, формально безупречное поведение И-у превращается в доказательство его моральной ущербности. Священный этикет становится средством политической игры, основанной на противоречии между формой ритуала и его содержанием.

Коммуникативная коллизия в отношениях между Му-гуном и Чун Эром получает в "Го юй" любопытное развитие. Му-гун пригласил наследника цзиньского престола на обед, во время которого оказал гостю знаки внимания, подобающие правителю наследственного владения. Ход трапезы был прерван неожиданным событием: циньский *гун* торжественно продекламировал Чун Эру оду "Цай шу" ("Пришли ко двору благородства мужи").

Отрывок из "Книги песен" был исполнен со значением – Му-гун уподобил церемонию встречи с цзиньским наследником пирам, которые устраивались чжоускими *ванами* в честь *чжухоу*.

Чун Эр, следуя совету приближенного сановника Цзы Юя, сошел с помоста, где стоял пиршественный стол, чтобы отвесить Му-гуну благодарственный поклон. В ответ циньский правитель тоже спустился с помоста и отказываться принимать поклон. Тогда к Му-гуну обратился Цзы Юй: "Вы, господин, даровали Чун Эру право облачиться в одежду, которая жалуется самим Сыном Неба, как же он может сохранить безучастность и не поклониться Вам?" [*Коку го* 1975:482 (яп)].

Куртуазный обмен любезностями только оттеняет несовпадение целей и средств ритуального общения. Формальный язык коммуникации остался прежним, но его символическая подоплека необратимо переменилась.

Наряду с этим менялся и сам ритуал дарения. Государственная раздробленность и отсутствие единой "властной вертикали", участившиеся случаи несоответствия социального происхождения людей их имущественному и политическому статусу, расхождение принципов этического благородства и благородства крови способствовали отмиранию статусных пожалований классического западночжоуского типа. Их место занял институт конвенциональных подарков, которыми по разным поводам обменивались между собой *чжухоу* и другие представители древнекитайской знати.

Обычай позднечжоуской аристократии обмениваться подарками многократно упоминается в "Цзо чжуань" и "Го юй"; к дарам подобного типа можно причислить золото и нефритовые подвески, преподнесенные наследником правителя Цзинь сыну циньского Му-гуна.

Подарки (*би* 幣, *лу* 賂, *хуй* 賄) делались для установления дружественных отношений, их вручали во время официальных визитов, по случаю свадебных церемоний и родов, с их помощью одни стре-

мились ввести в свое окружение нужных людей, другие пытались завоевать благосклонность влиятельных покровителей. *Чжухоу* и высокопоставленные сановники, которые желали приблизить к себе ученых мужей, получивших известность в Поднебесной, но при этом не хотели обращаться к ним с прямой просьбой, часто прибегали к такому приему: высылали им подарки. Расчет был на то, что, приняв дары, ученый, дабы соблюсти этикет, должен будет нанести дарителю визит вежливости.

Один такой случай описан в трактате "Мэн-цзы" (IV-III вв. до н.э.). Лускому *дафу* Ян Хо захотелось, чтобы к нему на прием явился Конфуций. Во избежание отказа, он улучил момент, когда знаменитого мудреца не было дома, и прислал ему подарок – пареного поросенка. В ответ Конфуций посетил Ян Хо, но тоже сделал это, когда тот находился в отъезде. Таким образом, церемониальные условности не были нарушены, но и нежелательной встречи удалось избежать [*Чжу цзы* 1988, т.1 ("Мэн-цзы"):260 (к)].

Похожее происшествие случилось с самим Мэн-цзы. Как-то раз он получил шелк, присланный ему в подарок наместником царства Жэнь. Философ принял дар, однако от скорого визита в Жэнь воздержался. Вскоре точно такой же дар был прислан ему циским сановником Чу Цзы. Мэн-цзы принял и его, но также не сделал никаких ответных действий.

Спустя некоторое время он все же совершил поездку в Жэнь, где явился на аудиенцию к тамошнему наместнику. Но оказавшись вскоре проездом в Ци, от визита к Чу Цзы отказался. В ответ на расспросы ученика о причинах такого поведения Мэн-цзы ответил цитатой из "Ло гао": "Подношением даров выражаются внутренние побуждения. Если побуждения не соответствуют вещественной стороне подношения, то это значит, что подношения не было – при его совершении не было проявлено подлинного душевного стремления".

Мэн-цзы в данном случае имел в виду, что жэньский наместник не мог оставить дела государственного управления и вручить ему дары лично, тогда как Чу Цзы такую возможность имел, но ею не воспользовался, решив ограничиться проявлением формальных знаков внимания к именитому философу [*Чжу цзы* 1988, т.1 ("Мэн-цзы"): 487-488 (к)].

Примеры из "Мэн-цзы" позволяют уяснить разницу между раннечжоуской традицией ранговых пожалований и позднечжоускими "подарками". В отличие от классических "вертикальных" дарений Западного Чжоу, подарки эпохи Чуньцю-Чжаньго не представляли собой целостной и всеобъемлющей системы. Им не был присущ тотальный

характер – они включали в свою сферу не весь социум, а лишь отдельно взятых людей, выступавших в индивидуальном качестве. Подарки не были наделены религиозным значением и не имели прямого отношения к коммуникации с областью сакрального.

Весьма показательно, что в сентенции из "Ло гао", которой пользуется Мэн-цзы, для обозначения понятия "подношение" использован термин *сян* 享 [*Legge* 1939, vol.4:441]; этим словом в Западном Чжоу обычно назывались не подношения вообще, но жертвенные приношения людей духам предков.

Между тем, этика взаимоотношений между дарителем и одариваемым, проявляемая в обоих эпизодах из "Мэн-цзы", является сугубо секулярной. Категория добродетели (*дэ* 德), исходя из которой строят свое общение с представителями власти Конфуций и Мэн-цзы, имеет мало общего с западночжоуским представлением о сакральной силе дара.

Коммуникативный обмен, связанный с получением подарков, попрежнему регулируется тщательно разработанными нормами этикета, однако идея ранговой регламентации дарообмена отходит на второй план. Решающее значение приобретают соображения морально-психологического и политического свойства. При этом универсальные этические принципы служат для обоснования партикуляризма практических действий.

Если в Западном Чжоу этикет является воплощением безусловности сакрального миропорядка и залогом включенности индивидуума в этот миропорядок, то в Чуньцю и Чжаньго он становится орудием морального выбора, которым предусматривается и возможность отказа от контактирования с внешним миром. Этикет постепенно становится средством внутреннего самоутверждения человека, достигаемого не только через связь с социумом, но и через противопоставление самого себя окружающей действительности.

В позднечжоускую эпоху понятие "ритуал" (*ли* 禮), которое являлось одной из основных категорий древнекитайской культуры, нередко связывалось с идеей обмена подарками, причем самыми аутентичными видами даров считались нефрит (*юй* 玉) и шелк (*бо* 帛). Дарения шелка упоминаются не только в "Мэн-цзы". В другом знаменитом философском трактате – "Лунь юй" (V-IV в. до н.э.) – из уст Конфуция исходит следующее изречение:

> Учитель сказал: "Я вновь и вновь говорю о ритуале. Но разве я подразумеваю под этим только дарения яшмы и шелка? Я вновь и вновь говорю о музыке. Но разве я подразумеваю под этим только колокола и барабаны?" [*Чжу цзы* 1988, т.1 ("Лунь юй"):375-376 (к)].

Слова Конфуция указывают на то, что подлинный смысл ритуала-*ли* не может быть сведен к внешним проявлениям церемониальной активности, равно как "музыка" – это нечто несравненно большее, чем игра на бронзовых колоколах и барабанах.

Однако сам по себе тот факт, что толкование категории *ли* происходит именно в контексте "дарений яшмы и шелка", свидетельствует о том немалом значении, которое придавалось в древнекитайском обществе периода Чуньцю-Чжаньго ритуальному дарообмену такого рода. Характерно, что хрониках "Цзо чжуань" и "Го юй" шелку и нефриту точно так же отводится роль церемониальных подарков *par excellence*:

> Мужчины совершают подношения даров, главными из которых являются нефрит и шелк, а менее важными – животные и птицы; с помощью этих подарков указывает на занимаемое положение. Женщины подносят в дар только каштаны, финики и сушеное мясо; этим они выражают уважение [к одариваемым] [*Legge* 1939, vol.7:107] (ср.: [*Коку го* 1975:229 (яп)]).

Если взглянуть на список западночжоуских даров, упоминаемых в инскрипциях на бронзовых сосудах, то можно обнаружить, что шелк и нефрит имеют довольно специфическую сферу применения: они представляют собой характерный атрибут "горизонтальных" дарений (*бинь* 賓), причем относящихся к строго определенному историческому периоду – концу Западного Чжоу (в начале и середине западночжоуской эпохи почти исключительным объектом дарений-*бинь* являются раковины).

В составе "вертикальных" пожалований классического образца шелк не встречается вообще, а нефриту (*юй* 玉, *чжан* 璋) отводится скорее второстепенная роль, гораздо менее значительная по сравнению с церемониальной одеждой, штандартами, колесницами и конской упряжью. Поэтому "дарения шелка и яшмы", о которых говорится в исторических и философских сочинениях Чуньцю-Чжаньго и Хань, следует генетически увязывать не столько с традицией чжоуских пожалований, сколько, с субтрадицией дарообмена-*бинь*.

Обычай делать подарки подобного рода зародился на заключительном этапе западночжоуской истории. В последующую эпоху, когда древний институт ранговых пожалований окончательно ушел в прошлое, этот обычай получил широкую популярность и даже приобрел значимость канонического типа ритуальной деятельности.





# Заключение

## Основные результаты исследования

Предпринятое мной исследование приблизилось к завершению. Каковы его основные итоги?

Анализ существовавшей в древнем Китае системы пожалований, отраженной в *цзиньвэнь* – надписях на ритуальных бронзовых сосудах, показал, что церемониальные дарения являлись социально значимым феноменом в жизни общества эпохи Инь и Западное Чжоу и, более того, представляли собой одно из ее наиболее фундаментальных оснований. Надписи на бронзе – главный синхронный источник западночжоуского (и частично – иньского) времени, который нацелен не просто на фиксацию текущих событий, но на отбор важнейших явлений человеческого существования – важнейших с точки зрения самих авторов такого рода инскрипций.

То обстоятельство, что пожалования правителей и аристократов составляют доминирующую "сюжетную основу" эпиграфической традиции *цзиньвэнь*, говорит о том, что в шкале ценностей иньской и особенно раннечжоуской культуры дарения занимали высшую позицию. Можно даже сказать, что носители этой культуры в значительной степени воспринимали окружающую реальность в категориях ритуального дарообмена.

Древнекитайские пожалования являли собой целостный социокультурный феномен, и это выражалось во многих аспектах их исторического бытования. Целостной была природа даров, которые наделялись рядом взаимосвязанных функций – экономических, социальных, административно-политических и религиозно-сакральных.

Эти функции не были отчленены друг о друга: "экономика" не отделялась от "политики", а та, в свою очередь, выступала как род сакрального мироустроительного ритуала. Дарениям была присуща рациональность, но принципы блага и целесообразности, ими выражаемые, не имели ничего общего с профанным понятием утилитарной выгоды.

Помимо всего прочего, это объяснялось тем, что доноры и реципиенты пожалований общались между собой не в качестве частных лиц, а как сим-

волические персоны, представляющие ту или иную социальную общность. Рядовые аристократы персонифицировали свои кланы, сановники ранга *чжухоу* – наследственные владения, которыми они управляли, а *ваны* олицетворяли собой правящую династию и царство.

Дарения были целостными и в том смысле, что охватывали весь древнекитайский социум, воплощая собой самое идею социальной связи между "верхами" и "низами". Обмен дарами являлся основополагающим способом коммуникации в обществе, причем под предметом дарения понимались не только материальные объекты, но и люди, услуги, обряды и разного рода нематериальные ценности, например, приказы и распоряжения правителей.

Посредством пожалований достигалось единство социума и осуществлялась ритуальная "профилактика" государственного организма, или, в оригинальной раннечжоуской терминологии, – "тела *вана*".

Дарения связывали между собой не только людей, но также людей и духов предков. "Земные" дары были органическим продолжением даров "небесных" и, со своей стороны, служили средством поддержания непрерывного общения с сакральной сферой, поскольку предоставляли реципиентам санкцию на изготовление жертвенных сосудов с инскрипциями. Последние, таким образом, совмещали в себе обе ипостаси коммуникативного континуума – земную и небесную. Свойственный древнекитайским дарениям целостный характер в свою очередь сближает их с различными типами "тотальных предоставлений", которые существовали в первобытных и архаических обществах и получили известность благодаря трудам М. Мосса и других этнологов. Собственно говоря, антропологическая перспектива и позволяет уяснить подлинную сущность пожалований эпохи Инь и Чжоу как особого культурно-исторического явления.

До сих пор исследователям, изучавшим надписи на бронзовых сосудах, удавалось осветить лишь отдельные стороны данного феномена; незамеченными оставались целокупный характер дарений и скрытые в них символические механизмы. Рассматривая церемониальные пожалования в более широком культурологическом контексте, мы получаем возможность оценить их действительную социальную подоплеку.

Отдаленным аналогом инь-чжоуских пожалований являются *потлач* и потлачеобразные институты, бытовавшие в аборигенных обществах Северной Америки, Азии и Океании. Точно так же как и в случае с *потлачем*, коммуникация в ритуале одаривания, описанном в надписях на бронзовых сосудах, происходила в вертикальной плоскости: дары выступали не только в роли объединяющего социального начала, но и как инструмент статусного подчинения реципиента донору.

Что касается обменов "горизонтального" типа (*бинь*), то они, хотя и существовали в иньском и раннечжоуском Китае, не могли сравнит-

ься по своему значению с пожалованиями (*цы*, *шан*) и подношениями (*сянь*), которые в эту эпоху представляли собой господствующую форму дарообмена. "Горизонтальные" обмены располагались на периферии общественной жизни иньцев и ранних чжоусцев; они не получили церемониального оформления и не являлись постоянно действующими институтами, наподобие тех, которые существовали, например, в меланезийском обществе (*кула*). Опираясь на свидетельства эпиграфических и классических письменных источников, можно утверждать, что в древнем Китае не возникло почвы для развития *кулы* и подобных ей культурных феноменов; их место заняли обмены, типологически сходные с *потлачем*.

Эта особенность древнекитайских дарений объясняется характером социальной организации Инь-Чжоу, а именно – наличием развитой общественной стратификации. Наследственные ранги знатности, весьма напоминающие социальные структуры, сложившиеся в традиционных обществах Полинезии и северо-западного побережья Северной Америки, по-видимому начали формироваться в древнем Китае уже в иньскую эпоху. Однако их окончательное становление произошло лишь в период Западного Чжоу. Именно в это время возникла система регламентации внешних атрибутов принадлежности к социальным рангам. Она нашла свое выражение в похоронных обрядах чжоусцев и, в частности, в предписанном ими порядке сопогребения сосудов для жертвоприношений в могилах чжоуской знати.

Процесс формирования иерархической структуры в чжоуском обществе нашел свое отражение в развитии института дарений, воссоздать которое позволяет статистический анализ материалов *цзиньвэнь*.

В иньском Китае пожалования еще не являлись объектом четко разработанной статусной регламентации. Количество и состав даров не находились в строгой взаимосвязи с социальным положением дарителя и одариваемого. Ситуация существенно изменилась после чжоуского завоевания, а точнее с середины Западного Чжоу, когда дарения были приведены в прямое соответствие со степенями знатности реципиентов. Важнейшим проявлением этого процесса стала смена исторических типов даров: раковины каури, которые являлись главным предметом ритуальных пожалований в Инь и начале Западного Чжоу, были вытеснены наборами парадной одежды, штандартов, оружия, колесниц и конской упряжи.

Каждый такой церемониальный набор соответствовал определенной ранговой градации, причем структурообразующая роль в его статусной кодификации принадлежала сочетанию из двух компонентов – фартука (*фу*) и нефритовых подвесок (*хуан*). Реконструкция ранговых наборов *фу-хуан* и соответствовавших им атрибутов знатности имеет важное значение еще и

по той причине, что позволяет дать историческую оценку древнекитайским классическим текстам, трактующим "чжоуский ритуал".

В этих текстах, которые в большинстве своем были созданы в эпоху Чжаньго и Хань, имеются упоминания о фартуках, нефритовых подвесках и других компонентах официального костюма, но они взаимопротиворечивы и не дают точного представления об истинном значении набора *фу-хуан* в ритуальной практике чжоусцев. С другой стороны, в классических сочинениях создается идеализированный образ всеобщей регламентации престижного потребления в обществе Западного Чжоу. Согласно утверждениям их авторов, образ жизни чжоуской аристократии всецело подчинялся детально разработанным ранговым установлениям; все стороны ее материального существования подлежали строгому регулированию.

Эпиграфические и археологические источники вносят серьезные коррективы в эту картину: ранговые нормы существовали, но они распространялись только на ключевые статусные атрибуты.

Имеющийся в нашем распоряжении материал эпиграфики дает веские основания соотнести становление института ранговых дарений с политической деятельностью пятого правителя западночжоуской династии – Му-вана. Не случайно в инскрипциях, датируемых периодом его царствования, зафиксированы самые ранние примеры нормативных пожалований *фу-хуан*, равно как и первый достоверный случай регламентированного дарения колесницы с набором конструкционных деталей .

Другим очевидным результатом реформаторских усилий Му-вана явилось учреждение официального ритуала оглашения приказа и одаривания – церемонии *цэ мин.* Вывод о законодательной деятельности Му-вана в сфере ритуального церемониала принципиально важен, поскольку он опровергает исторический стереотип, сложившийся в классической письменной традиции древнего Китая.

В соответствии с этой традицией учредителем "чжоуского ритуала" принято считать Чжоу-гуна, младшего брата и советника У-вана. В конфуцианской литературе этому государственному деятелю приписываются черты харизматического и провиденциального лидера, а ход развития династийной истории после Чжоу-гуна рассматривается как непрерывная деградация заложенных им общественных и политических начал. Теперь становится понятно, что подобная трактовка стала результатом некоей идеологической аберрации. Ее причины и последствия – предмет отдельного исследования.

Введение иерархической регламентации даров и единообразной церемонии пожалования в период царствования Му-вана привели к тому, что дарения превратились в мощный и универсальный канал социальной коммуникации, позволявший осуществлять регулярное

воспроизводство ритуальных основ раннечжоуского общества.

Этой задаче отвечала и новая символика дара. Главными ее приметами стали концепции благой силы (*дэ*) и небесного мандата (*тянь мин*). Выработанное в начале Чжоу представление о небесном первodаре как магическом прообразе земных пожалований наполнило практику дарений более глубоким религиозным содержанием. Она начала восприниматься как способ достижения персонального и кланового бессмертия, воплощенного в витальной сущности даров.

Подобно понятию *мана* в культурах Полинезии, древнекитайская категория благой силы Неба и предков опосредовала принцип ранговой организации общества, подчеркнув сакральный аспект иерархического миропорядка. Обогащенные идеями *дэ* и *тянь мин* дарения приобрели подлинно тотальный характер, поскольку связали онтологическую судьбу человека и его клана с судьбой правящей династии.

Прослеживая трансформацию древнекитайских пожалований в надписях на бронзовых сосудах, можно придти к выводу, что она происходила в направлении этизации и рационализации ритуала.

В иньскую эпоху социальная мораль коммуникации между правителями и их подданными еще не была осмыслена или пребывала в самом зачаточном состоянии.

В Западном Чжоу, в особенности после Му-вана, церемониальный дарообмен в обществе стал использоваться для целенаправленного взращивания этоса неустанного служения правителю и династии, что нашло отражение во взаимосвязанных мотивах служебного (административного) назначения и воздаяния за заслуги. Одновременно с этим в чжоуской эпиграфике произошла идеологическая "синхронизация" земных и небесных даров. В иньских надписях на бронзе идея сакрально-этических "милостей" еще не была артикулирована и дарения земных правителей не переходили в блага, ниспосылаемые духами предков.

В начале Западного Чжоу в ритуальных инскрипциях возникает принципиально новый структурный раздел – финальное благопожелание (*гу цы*), в котором выразились представления о дароносной природе усопших предков. В середине и конце западночжоуской эпохи этот раздел стал обязательным элементом надписей о пожалованиях – земная и небесная составляющие единого коммуникативного цикла достигли внутреннего равновесия. В эпиграфических текстах периода Чуньцю симметрия земных и небесных даров была необратимо нарушена (в сторону непропорционального возрастания значения *гу цы*), и это явилось одним из наглядных свидетельств постепенного упадка традиции пожалований в УШ-У вв. до н.э.

Процесс разложения системы наследственных рангов, совместившийся с глубоким социально-политическим кризисом, вызванным распадом

чжоуской государственности, привел к отмиранию института тотальных дарений. Хотя в дальнейшем в древнекитайском обществе и продолжали существовать различные виды церемониального дарообмена, они уже не имели столь всеобъемлющего применения, а их практическое предназначение сводилось к достижению частных целей экономического, политического или ритуального характера.

В заключение хотелось бы указать на то, что познавательная значимость темы, вынесенной в заглавие моей книги, выходит за узкие страноведческие рамки. В свое время работы Мосса и его последователей оказали немалое воздействие на развитие гуманитарных наук, а вопрос о роли обмена в человеческом обществе стал неотъемлемой частью их академической проблематики. Но теоретические положения, введенные в научный оборот вслед за выходом моссовского "Этюда о даре", основывались почти исключительно на этнографических данных, т.е. были получены посредством изучения современных народов, до наших дней сохранивших традиционный жизненный уклад.

Между тем, научная информация, добытая таким путем, страдает известной ограниченностью, которая определяется спецификой этнографических источников. К их явным недостаткам относится невозможность восстановить динамику исторического развития традиционных социальных институтов, а также учесть степень культурного влияния, оказанного на этот процесс западной цивилизацией. В этой связи весьма характерен пример *потлача*. Наши познания о нем базируются на сведениях, которые были получены в XIX в. миссионерами и этнографами, проникшими в среду аборигенного населения Северной Америки. Но насколько аутентичны зафиксированные ими обычаи и не являются ли они своего рода вторичным продуктом, результатом сложного взаимодействия с западной рыночной экономикой – эти вопросы оставались открытыми.

Историк, имеющий дело с письменными источниками, свободен от дисциплинарных ограничений подобного свойства. А совмещая исторический метод с культурологическим подходом, он обретает возможность увеличить охват и глубину своих изысканий. Есть основания надеяться, что дальнейшие исследования в области ритуального дарообмена в древнем Китае эпохи Инь и Западного Чжоу, равно как и в других архаических обществах, будут способствовать существенному расширению теоретического профиля антропологических исследований в целом.





# Приложения

## 1

### *Французская социологическая школа*

Французская социологическая школа – научное направление, связанное с именами Э. Дюркгейма (1858–1917) и его учеников.

Хотя сам термин "социология" – более раннего происхождения, в широкий научный оборот как название особой области гуманитарного знания он был введен именно французской социологическеой школой.

По мнению Дюркгейма, метод социологии – универсальной науки об обществе – заключается в изучении "социальных фактов". "Социальные факты", т.е. явления социальной жизни, внешние по отношению к отдельным индивидуумам и не зависящие от их субъективных побуждений, должны изучаться в сугубо позитивном ключе – как "вещи". Такое понимание противостояло субъективизму и вульгарному биологизму, поскольку исходило из основополагающей посылки, что социальная реальность должна истолковываться исключительно в категориях социального. Тем самым постулировалась предметная и методологическая отграниченность социологии от наук, исследующих другие аспекты человеческого существования: биологический, психологический, экологический и т.д.

В противоположность эволюционистам Дюркгейм понимал человеческие общества не как последовательные стадии приспособления людей к условиям окружающей среды, а как закрытые статичные системы. Стабильность общества обеспечивается функциональной интеграцией его составных частей и "социальной солидарностью" его членов. По Дюркгейму, все элементы социальной системы находятся в состоянии устойчивого баланса, в противном случае такая система "патологична", т.е. обречена на неизбежный распад. Иначе говоря, всякое радикальное изменение в общественной структуре имеет для общества фатальный характер.

Второй центральной категорией учения Дюркгейма (помимо "социальных фактов") являются "коллективные представления". Челове-

ческое сознание, по его мнению, неоднородно, поскольку оно существует в двух разных формах: как индивидуальное и как коллективное. Первое специфично для каждого конкретного человека и всецело определяется особенностями его психики; второе едино для всей группы и не только не зависит от отдельно взятых людей, но, напротив, само обладает принудительной по отношению к ним силой. При этом коллективное сознание находит выражение в "коллективных представлениях" – религиозных поверьях, мифах, нормах морали и права. Они укоренены в социальной жизни и вырабатываются всей группой в целом, представляя собой, по существу, различные аспекты ее самовосприятия.

В контексте концепции "коллективных представлений" Дюркгейм противопоставил религии магию как практику чисто индивидуальную и асоциальную. Сущность религии, по мнению Дюркгейма, заключается не в вере в духовные существа (как полагали Э. Тайлор и другие сторонники анимистической теории), а в дихотомии "сакрального" (священного) и "профанного" (обыденного).

Особенность данного деления состоит в том, что эти две жизненные сферы рассматриваются как абсолютно гетерогенные, т.е. никоим образом несводимые одна к другой.

Сакральное описывается Дюркгеймом как некий избыток, не вмещающийся в рамки повседневной жизни. Природа религиозного ритуала состоит именно в предоставляемой им возможности преодолеть на время разрыв между профанным и сакральным, например, в форме праздника или жертвоприношения. Религия сугубо функциональна: она призвана укреплять социальную солидарность группы. А поскольку всякая религия соответствует породившим ее общественным условиям, она, по убеждению Дюркгейма, не может считаться ложным воспроизведением действительности. Содержанием религии в конечном счете всегда является само общество, его структура. Так, тотемизм, наиболее элементарная, как полагал Дюркгейм, форма религии, представляет собой сакрализованное отражение социальной организации австралийских аборигенов.

Среди последователей Дюркгейма были такие выдающиеся социологи и этнографы, как М. Мосс, М. Гране, Л. Леви-Брюль и др.

Научное наследие М. Мосса (1872–1950), племянника и ближайшего ученика Дюркгейма, весьма многообразно. В некотором отношении оно снискало даже бóльшую популярность, чем труды самого Дюркгейма.

В отличие от учителя Мосс никогда не излагал своих научных взглядов в систематическом, законченном виде и не писал крупных

монографических работ, отдавая предпочтение небольшим статьям и "этюдам", тематически весьма разноплановым. Среди тем, разрабатывавшихся Моссом, – природа и функции жертвоприношения, общая теория магии, структура и методология социологической науки, "техника тела" (типизированные формы некоторых основных физических и физиологических действий человека в различных культурах), цивилизация и культура, генезис и историческая эволюция понятия "я" и др.

Дюркгеймовская социологическая проблематика получила в трудах Мосса дальнейшее развитие в идее "тотальных социальных фактов". Последняя имела значимость как методологическую (требование целостного подхода к изучению социальных явлений), так и эвристическую (выявление на сравнительном этнографическом и историческом материале конкретных структур и институтов, имеющих "тотальный" характер). В этом смысле первостепенное значение для всего научного творчества Мосса имеет его работа "Этюд о даре". В ней описаны типичные институциональные формы дарений и их место в первобытных и архаических обществах, а также заложены основы современной теории дара. Так, Моссом сформулирован принцип "реципрокности" (взаимности) дарообмена. Целью щедрых дарений и отдариваний в архаических культурах, по его мнению, являлось не обретение меркантильной выгоды, а стремление к более высокому социальному статусу и большему престижу. В то же время отношениям дарообмена соответствует особая экономическая рациональность и моральная ценность (дух коллективизма и "благородного расточительства").

В общетеоретическом плане вывод Мосса о существовании на ранней стадии исторического развития обществ, в которых бытовал универсальный дарообмен (так называемые "тотальные предоставления") и которые отличались недифференцированностью экономической, социальной и этической сфер, способствовал характерному для западной этнологии XX в.. преодолению европоцентристской ориентации классического эволюционизма.

В частности, это выразилось в переосмыслении проблем и ценностей архаических культур. В противовес упрощенному их пониманию как культур "примитивных" Моссом был выдвинут тезис об их особом экономическом и идеологическом статусе. При этом архаика в интерпретации Мосса была возвышена до уровня социальной альтернативы западной (буржуазной) цивилизации с ее рыночной экономикой и утилитарно-индивидуалистической моралью. Несмотря на шаткость некоторых положений "Этюда о даре", эта работа оказала существенное воздействие на все последующее развитие этнографичес-

кой науки.

М. Гране (1884–1940), ученик Дюркгейма и близкий друг Мосса, известен своими работами в области древней истории и традиционной культуры Китая. Он исследовал древнекитайские письменные памятники, опираясь на дюркгеймовскую методологию, и пришел к широким обобщениям социологического характера. Гране, в частности, принадлежит теория китайского "феодализма", а также реконструкция архаических пластов китайской традиции, оказавшихся впоследствии на периферии культуры императорского Китая (народные культы, фольклор). В свое время Гране подвергался критике со стороны китаеведов-филологов за некорректное подчас использование источников и низкий уровень текстологического анализа. Однако его работы продолжают сохранять свое значение для китаеведения, причем в последнее время наметился рост интереса к ним в научных кругах.

Что касается Л. Леви-Брюля (1857–1939), то он вряд ли может считаться ортодоксальным представителем французской социологической школы; скорее следует говорить о том, что он находился под влиянием дюркгеймовского учения.

С Дюркгеймом Леви-Брюля роднит приверженность концепции "коллективных представлений", отталкиваясь от которой он разработал свою теорию "дологического мышления" первобытных народов. По Леви-Брюлю, такое мышление (находящее особенно яркое отражение в мифотворчестве) принципиально отличает человека первобытной эпохи от современного, так как в нем отсутствует разграничение между причиной и следствием, субъектом и объектом, единичным и множественным и т.д. При этом речь идет именно об особом типе мышления, подчиняющемся своим специфическим законам, т.е. не "иррациональном", а относящемся к рациональности иного порядка.

С культурологической точки зрения воззрения Леви-Брюля имеют нечто общее с идеями Мосса. В обоих случаях предпринимается попытка переоценки эволюционистской схемы: Мосс рассматривает экономические и ценностные аспекты первобытных и архаических обществ; Леви-Брюль говорит об особой "первобытной ментальности" — в противоположность Э. Тайлору и Дж. Фрезеру, воспринимавшим мышление "дикаря" как проявление интеллектуального неведения.

Французская социологическая школа прекратила свое существование после второй мировой войны, оказав значительное влияние на развитие западной этнологии. Труды Дюркгейма являются одним из основных источников современной социальной антропологии, а исследования Мосса во многом способствовали становлению французского структурализма и экономической этнологии.

# 2

## *К культурной типологии ритуалов Инь и Чжоу*

Не рискуя выделять главный и единственный "фокус" иньской культуры, я все же назову те ее проявления, в которых, по моему убеждению, получило наиболее концентрированное выражение ее историческое и антропологическое своеобразие. Такими культурными "средоточиями" являются ритуальное пьянство иньцев, мантика и шаманизм (или квази-шаманизм), человеческие жертвоприношения.

Сказанное не означает, что культура иньского общества целиком сводится к этим феноменам, однако, на мой взгляд, именно они позволяют уловить ее наиболее существенные свойства. Несмотря на видимые различия, в них наличествует одна общая черта, которую можно определить как ***эксцессивность*** (от англ. *excessus* – "избыточность") религиозных церемоний. Говоря другими словами, это общая чрезмерность материальных средств, используемых для контактов с областью сакрального, не важно, выражается ли она в форме экстатической неумеренности обряда или же посредством количественной избыточности коммуникативных актов. Иначе это можно определить как стремление к постоянному и непрекращающемуся “расходованию” ритуального материала, преобладание принципа траты над принципом накопления. "Расходная" сущность ритуала обуславливается, помимо всего прочего, чисто внешним характером контактов с сакральной сферой; природа религиозной коммуникации такова, что она ориентирует человеческое сознание исключительно вовне, но не вовнутрь самого себя. Это качество, наряду со свойством ритуальной эксцессивности, и проявляется более всего в выделенных мной проявлениях иньской культуры – чрезмерных винных возлияниях, гадательной и шаманистской практике, склонности к брутальным и избыточным формам жертвоприношений.

Об особой приверженности иньцев к вину известно прежде всего из древнекитайских исторических сочинений. Именно иньское пьянство традиционно считалось одной из главных причин падения правящего дома Шан. Этому предмету специально посвящена одна из глав "Книги преданий" – "Цзю гао", или "Наставление о вине". Автор "Цзю гао", не ставя под сомнение правомерность использования вина в жертвенных ритуалах, порицает то, что названо им "неумеренностью", или "эксцессами" (*и* 逸) питейных обычаев, приводящими у правителей к потере *дэ* и невозможности отдавать народу "явственные повеления" (*сянь мин* 顯命).

Помимо своего буквального значения (утеря способности к членораздельной речи в состоянии опьянения), упомянутая идея имела и более широкий этико-ритуальный смысл. Речь идет о несовместимости всяких "эксцессов" с истинным ритуалом, обеспечивающим государю постоянную и незамутненную связь с Небом "вверху" и народом "внизу": несдерживаемые страсти, в представлении чжоусцев, искажают культурные основы миропорядка.

Вместе с тем, роковое пьянство последнего иньского правителя Ди-синя рассматривается в "Шу цзин" не только как причина постигших его бедствий, но и как нечто предопределенное заранее, следствие общей обреченности его царствования.

В самом начале "Цзю гао" имеется пассаж о том, что должное применение вина в жертвоприношениях есть свидетельство благосклонности Неба. Когда же Небо посылает людям не благое веление, а кару, в государстве настает смута, выражением которой и является порок пьянства. Представление о предрасположенности поздних иньцев к безудержным винным возлияниям вполне вписывается в привычную для китайской историографии идею династического цикла, по которой основатели всякой династии представляют собой воплощение добродетели, а последние представители царствующего дома – образец морального вырождения. В историографической традиции, ведущей начало от "Шу цзин", Ди-синь, как последний правитель Инь, просто не мог не быть наделен особо негативными чертами характера и именно ему всегда приписывалось сугубое пристрастие к пьяному разгулу.

Реальный материал археологических и эпиграфических источников эпохи Инь доказывает, что суждения чжоуских критиков об иньском пьянстве были небеспочвенны. Но в то же время он вносит в нарисованную ими картину довольно серьезные коррективы.

И "Цзю гао", и "Да Юй дин" инкриминируют иньцам не столько собственно любовь к вину, как неумение пить "в меру". Однако то, что было квалифицировано чжоускими авторами как превышение узаконенных ритуальных норм, на деле просто являлось другим типом ритуала. И чжоусцы, придя к власти, не восстановили "истинный ритуал", а изменили саму ритуальную традицию.

Уходя в мир иной, древние китайцы всегда брали с собой самое важное из того, что окружало их в земной жизни. Для иньцев таковыми были сосуды для вина. А сосуды для вареного мяса и зерна – *дин* и *гуй* – еще не играли в религиозных обрядах иньского общества той первостепенной роли, которую они обрели в Западном Чжоу.

Так исторически сложилось, что вино и виноделие имело в иньской культуре несравнимо большее значение, чем в жизни чжоусцев. Те же, не рискуя прямо оспаривать сакральное назначение вина, мотивировали ограничения в сфере его ритуального использования необходимостью устранить ненормативные издержки и перегибы. А по существу, в разряд "пьяных бесчинств" попало то, что еще недавно являлось нормой и правилом. Иньское пьянство было, конечно, чистейшей реальностью, но в порок оно выродилось не раньше, чем из иньских винных треножников отхлебнули морализирующие чжоуские "дегустаторы".

Используемая в современном китаеведении датировка иньских гадательных надписей основана на выделении пяти исторических периодов, соответствующих времени правления У-дина (период I), Цзу-гэна и Цзу-цзя (период II), Линь-синя и Кан-дина (период III), У-и и Вэнь-дина (период IV), Ди-и и Ди-синя (период V). Если мы проанализируем частотность упоминаний ритуалов, связанных с использованием вина, в гадательных надписях, относящихся к различным хронологическим периодам, то полученные результаты окажутся довольно неожиданными.

В эпоху правления У-дина винные ритуалы проводились довольно активно. В периоде II частота их проведения снизилась примерно вдвое. Но затем интенсивность употребления вина в жертвенных обрядах и церемониях иного рода возросла в периодах III – IV она превосходит соответствующий показатель периода I примерно в два раза. Однако самая интересная ситуация отмечается в периоде V. В гадательных надписях, относящихся к эпохе царствования двух последних иньских ванов, винные возлияния упоминаются реже всего; если в предшествующие периоды счет таких упоминаний идет на десятки и сотни, то при Ди-и и Ди-сине – на единицы. Другими словами, вино перестает быть актуальной темой мантических надписей.

Напомню, что общим местом древнекитайских исторических сочинений является утверждение о том, что пагубное пьянство иньцев достигло наибольшего размаха в эпоху царствования последних правителей династии, в особенности скандально известного Ди-синя. Синхронные источники иньской эпохи дают веские основания усомниться в справедливости этого мнения. Они свидетельствуют как раз об обратном: заключительные десятилетия династии Инь были наиболее "трезвыми" за всю историю этого правящего дома.

Таким образом, реальное потребление вина на завершающем этапе иньской истории в действительности сократилось, а обвинения в чрезмерном пристрастии к алкоголю, выдвинутые чжоускими идеоло-

гами персонально против Ди-синя, носят скорее "пропагандистский" характер.

Обычай совершать регулярные и массовые заклания людей – вторая типологическая особенность культуры Шан-Инь, по которой ее можно безошибочно отличить от пришедшей ей на смену чжоуской цивилизации.

Не вызывает сомнений, что в основе данного явления лежит принцип ритуального расточительства, а воплощаемый им брутально-оргиастический тип культуры стадиально предшествует культурному типу, основанному на этическом императиве и идее ритуальной умеренности. Практика широкомасштабных человеческих жертвоприношений непосредственно выражает эксцессивную природу религиозного культа и в этом смысле типологически соответствует "винной" составляющей иньского ритуала.

Древние китайцы начали практиковать человеческие жертвоприношения уже в неолитическую эпоху, однако подлинный пик этой традиции приходится на династию Шан-Инь. Именно к этому историческому периоду относятся наиболее впечатляющие археологические находки, среди которых особенно выделяется жертвенник иньских ванов, расположенный в северном районе Угуаньцуня. Этот ритуальный комплекс включает в себя 250 ям для захоронения умерщвленных жертв и расположен на территории 4700 кв.м. По подсчетам Хуан Чжаньюэ, общее число найденных и идентифицированных человеческих жертв, останки которых были обнаружены в районе иньской столицы в Аньяне, составляет 2327 человек. Кроме того, этот китайский историк ссылается на данные трех с лишним тысяч гадательных надписей, в которых сообщается о ритуальных закланиях людей. Если суммировать количество жертв, упоминаемых в 1992 гаданиях, то их общее число составит 13052 человека (еще в 1145 гаданиях говорится только о самом факте жертвоприношения, но конкретное число жертв не приводится).

Можно только догадываться, каким было реальное количество людей, принесенных в жертву иньцами за период начиная со времени царствования У-дина и кончая годами правления Ди-синя. Однако и величины, приводимые в расчетах Хуан Чжаньюэ, дают наглядное представление о том размахе, с которым осуществлялась эта ритуальная практика. Ни до, ни после династии Шан-Инь китайская история не знала ничего подобного.

Судя по археологическим данным и материалам иньской эпиграфики, наибольшего расцвета традиция человеческих жертвоприношений достигла в эпоху правления У-дина. Гадательные надписи перио-

да I выделяются на фоне остальных как по числу описанных в них актов заклания, так и по количеству жертв. После У-дина гадательная эпиграфика фиксирует постепенное уменьшение интенсивности человеческих закланий, причем наибольшей "скромностью" в этом отношении отличались последние иньские ваны Ди-и и Ди-синь.

Эксцессивный характер религиозного культа, выражавшийся в ритуальном пьянстве и массовых человеческих жертвоприношениях, проявлялся также в шаманистских или квази-шаманистских аспектах иньского ритуала. Дискуссия о роли шаманизма в обществе Шан-Инь длится уже не одно десятилетие и пока еще далека от завершения. Популярность концепции "иньского шаманства" весьма высока (правда, главным образом, в западных и японских академических кругах; в китайской исторической науке эта теоретическая проблематика все еще не столь актуальна), а в число ее сторонников входят такие авторитетные исследователи как Акацука Киёси и Чжан Гуанчжи.

Гипотеза о бытовании шаманских обрядов в иньском обществе находит поддержку далеко не у всех специалистов по древнекитайской истории. Скептическое отношение к ней демонстрирует, например, американский синолог Д. Китли. Он подчеркивает общую шаткость оснований, на которых возводятся теоретические построения приверженцев "шаманистской концепции". Это, с одной стороны, толкование отдельно взятых знаков и выражений из гадательных надписей, порой крайне субъективное и не подкрепленное серьезными доказательствами, а, с другой, – апелляция к историческим реалиям и мифам, которые известны по восточночжоуским и ханьским письменным источникам, но совместимость которых с шан-иньской дей--ствительностью далеко не бесспорна.

Так существовало ли шаманство в иньском Китае? Спор на эту тему не окончен, Источники, которыми мы располагаем, пока не позволяют ни окончательно подтвердить, ни полностью опровергнуть гипотезу об иньском шаманизме. Но что если взглянуть на проблему под несколько иным углом зрения?

Размышляя о том, какого рода информация содержится в гадательных надписях, вспомним о ритуальной специфике самого материального носителя этой информации. Можно дискутировать об истинном смысле иньских категорий, упоминаемых в *цзягувэнь*; но что остается бесспорным – это мантический контекст данных категорий. Наличествует глубокая связь "шаманского" пласта иньской культуры (или того, чему мы приписываем "шаманский" смысл) с гадательной традицией как ритуальной основой государственной жизни в Инь.

Хотя мантика всегда играла важную роль в китайской обществе, только в иньскую эпоху гадания являлись важнейшим общегосударственным ритуалом. Правители Инь гадали постоянно, помногу и обо всем. Они буквально не могли сделать шагу, не осведомившись предварительно о возможных последствиях. Мир, в котором они обитали, представлялся им ареной, где сталкивались и взаимодействовали различные силы и стихии. Главным их свойством была непредсказуемость: не только божества природы, не только дальние предки во главе с Шанди, но даже и предки ближние отличались крайней переменчивостью и могли с легкостью превратиться во вредоносные существа. Им нельзя было доверять, их нельзя было надолго умиротворить, разве что – временно задобрить или обмануть.

Духи и божества были для иньцев внеположной объективированной инстанцией, "отдельной" от мира людей, хотя и существующей рядом с ним. И связь с ними носила характер сугубо внешнего обмена: конкретные материальные блага (дождь, урожай и пр.) в ответ на конкретные материальные жертвы. Отсюда напрямую проистекало стремление к избыточности жертвенных ритуалов, ведь чем обильнее жертвы, тем вероятнее благосклонность духов, тогда как недостаточность жертвоприношений влечет за собой засуху, недород и прочие бедствия. Однако избыток коммуникативных средств не только не освобождал людей от страхов и сомнений, а наоборот, служил для них питательной средой. Чувство экзистенциальной неуверенности и беспокойства, не покидавшее иньцев, проявлялось и в содержании гаданий, и в самой количественной чрезмерности гадательных актов.

Иньцы постоянно пребывали в состоянии тревожного "незнания", и, чтобы как-то с ним совладать, им требовались постоянные консультации с внешней сакральной сферой.

Пик развития иньских *цзягувэнь* приходится на эпоху У-дина. К концу Инь, вслед за упорядочением системы жертвоприношений календарного цикла, церемония гадания постепенно начала изживать себя, все больше превращаясь в формальную операцию. Этот процесс отразился в содержании мантических инскрипций. Гадательные надписи эпохи Ди-и и Ди-синя говорят о сильном ослаблении элемента стихийности и случайности в религиозной идеологии иньцев. Например, в этот период значительно снижается число гаданий о природных бедствиях. Вряд ли это было свидетельством объективных изменений в окружающей среде, скорее изменилось отношение иньцев к окружающему миру. В позднеиньских *цзягувэнь* уже не сообщается о жертвоприношениях божествам природы и дальним ванским предкам, да и общий перечень тем гаданий резко сокращается.

В конце Инь трансформации подверглась сама структура мантических инскрипций. Они обрели более упрощенный вид. Фразы *цзягувэнь* начали строиться только таким образом, чтобы они имели благоприятный для гадателя смысл и не выражали негативных ожиданий на будущее. Упоминание отрицательных результатов гаданий полностью прекратилось.

Иньское "шаманство" – вне зависимости от того, какова была степень его сходства с известными этнографическими аналогами – находилось в культурно-историческом родстве с иньской гадательной традицией. И с общетеоретической точки зрения между шаманизмом и мантикой иньского образца можно усмотреть определенную типологическую общность. В обоих случаях речь идет о магической медиации через внешнего посредника – гадателя или шамана; в том, и в другом случае контакты с сакральной инстанцией происходят хаотическим образом (у шамана – хаотически по форме, у гадателя – по сути, поскольку властвует принцип непредсказуемости результата). Ритуальные действия, осуществляемые шаманами и гадателями – это акты общения с внеположными сакральными объектами, не предполагающие от участника ритуала внутреннего самоуглубления. И там, и здесь сношение с божеством имеет "одноразовый" характер и не создает длительности коммуникации, вследствие чего сопряжено с эксцессивными проявлениями – либо с экстатической неумеренностью шаманского обряда, либо с количественной чрезмерностью гадательных актов.

Символический образ зверя вообще глубоко укоренен религиозной культуре Шан-Инь, причем выражает он именно тот ее аспект, который был назван мной "брутально-оргиастическим". Я имею в виду знаменитую маску *таоте* 饕餮, наиболее типичный орнаментальный мотив иньских бронзовых сосудов. Маска *таоте* представляет собой, как известно, стилизованную личину зооморфного монстра, которая передает идею "пожирания" (антропофагии, в частности). Не вдаваясь пока в особенности символики *таоте*, отмечу одну весьма любопытную деталь, связанную с иньским "звериным стилем" в целом.

Сыма Цянь, описывая иньского правителя Ди-синя, несколько раз пользуется метафорой "дикого зверя", как бы подчеркивая "варварскую" и "нечеловеческую" суть последнего правителя Инь. Так, по словам ханьского историка, Ди-синь был жесток и кровожаден ("разрубал врагов на куски") и притом настолько силен физически, что "мог голыми руками бороться с дикими животными". К этим последним, утверждает Сыма Цянь, он вообще питал странную привязанность: специально их отлавливал, а отловив, наполнял ими дворцовые парки и башни. Из звериных туш Ди-синь якобы устраивал целые

"леса" и, запустив туда обнаженных мужчин и женщин, заставлял их "гоняться друг за другом и устраивать оргии на всю ночь".

Изрядная доля исторической иронии заключена в том, что реальный Ди-синь, судя по синхронным эпиграфическим источникам, был наиболее "цивилизованным" иньским правителем (по меркам чжоуской цивилизации). Эпоха его царствования была отмечена самым низким уровнем потребления вина, человеческих жертв приносилось много меньше, чем в предыдущие периоды, зато обычные жертвоприношения календарного цикла осуществлялись с наибольшей регулярностью и систематичностью. Ди-синю просто не повезло: по законам традиционной китайской историографии, он, как последний представитель царствующей династии, был обречен стать злодеем в глазах всех последующих поколений, И все же в характеристике, данной автором "Исторических записок", отчасти запечатлелась историческая действительность, правда, идеологически трансформированная и целиком персонифицированная в образе неудачливого Ди-синя, а именно – "звериные" и "оргиастические" мотивы иньской культурной традиции.

Обсуждение вопроса о соотношении иньских и чжоуских ритуалов и шире – культур Инь и Чжоу – имеет длительную историю. Первое известное нам высказывание на эту тему приписывается самому Конфуцию. Я имею в виду фразу из второй главы "Лунь юй", в которой говорится о принципиальной преемственности ритуалов династий Ся, Инь и Чжоу. Мнение о том, что культура трех древних династий представляет собой нечто однородное и неделимое, стало господствующим в классической китайской историографии.

Взгляд, в соответствии с которым чжоусцы, придя к власти, не изменили цивилизационных основ древнекитайского общества, отчасти подкрепляется и распространенным среди историков и археологов представлением о низком уровне развития чжоусцев додинастийного периода. Считается, что до завоевания господства на Среднекитайской равнине они представляли собой этноплеменное образование полуварварского типа и что лишь контакты с культурными иньцами позволили им приобщиться к высоким достижениям древнекитайской цивилизации, прежде всего, в области металлургии и письменности.

В то же время некоторые исследователи попытались отойти от традиционного понимания династии Чжоу как простой восприемницы иньского культурного наследия. Впервые эта позиция была выражена Ван Говэем в его статье "О системах династий Инь и Чжоу". В ней китайский историк высказал положение о существенном отличии духовных культур двух династийных эпох. Суть его сводилась к тезису о

том, что в чжоуском обществе, в отличие от предшествующего периода, получили распространение принципы общественной морали.

Мысль Ван Говэя получила резонанс в научных кругах и была поддержана другими учеными, которые стали относить к периоду чжоуского завоевания начало утверждения в Китае гуманистической идеологии, вытеснившей религиозные суеверия иньского времени.

Но означает ли это, что в Западном Чжоу уже оформилась идея ритуала-*ли* и соответствующая ей социальная этика конфуцианского типа? И в чем именно – в каких понятиях и концепциях – заключается историческая новизна идеологии, отраженной в классических письменных памятниках раннечжоуского периода, например, в текстах "Шу цзин" и "Ши цзин"?

Отвечая на последний вопрос, специалисты чаще всего указывают на категории *тянь* 天 и *дэ* 德, а также на тесно связанную с ними доктрину "небесного мандата" (*тянь мин*). Значение этого идейного новшества чжоуского времени оценивается, как уже отмечалось, по-разному, хотя во всех случаях признается этический универсализм нового миропонимания.

Знакомство с подлинными эпиграфическими текстами Западного Чжоу, а, главное, их сопоставление с аналогичными иньскими источниками заставляют признать, что в начале династии Чжоу действительно появляются и получают развитие представлений об этическом благе, о нравственном долге правителя, о моральной стороне взаимоотношений в иерархически организованном социуме.

Однако процесс распространения этических мотивов в общественном сознании раннего Чжоу сам по себе нуждается в разъяснении и типологической спецификации. Каким был внутренний механизм этого духовного процесса и в чем состоял его настоящий культурный смысл?

Найти требуемый ответ можно, проследив судьбу иньских ритуальных "средоточий" в эпоху Западного Чжоу.

Если назвать самую общую примету того, что произошло с древнекитайским ритуалом после воцарения династии Чжоу, то это – преодоление иньских культовых эксцессов и отказ от брутальных проявлений в культуре. На смену откровенной неумеренности обряда пришла церемониальная сдержанность. Весьма символично название одной из чжоуских глав "Шу цзин" – "У и", которое можно перевести как "Против излишеств". Общий смысл главы заключается в обращенном к власть предержащим требовании бережливо относиться к плодам труда простолюдинов. В речах, исходящих из уст добродетельного Чжоу-гуна, содержится призыв к скромности, порицаются

роскошь и праздные удовольствия, в общем, все, что влечет за собой неразумные расходы царской казны. Однако если вспомнить, что в главе "Цзю гао" понятие "излишества" (*и* 逸) применяется не только к материальным тратам в узком значении слова, но и ко всяким "крайностям" вообще (в том числе крайностям питейным), то становится ясен истинный подтекст морализаторского поучения Чжоу-гуна. В императиве "умеренного образа жизни", предписываемого правителю, нашла отражение более глубокая культурная реальность раннечжоуской эпохи – запрет на всякие проявления ритуального расточительства, переход от стихийных и избыточных форм религиозной коммуникации к ритуальной этике самоограничения и духовной самокультивации.

"Антиалкогольная кампания" первых чжоуских ванов, отголоски которой звучат не только в "Цзю гао", но и в таких раннезападночжоуских надписях на бронзе, как "Да Юй дин", имела далеко идущие последствия. Ее результатом стало не просто более умеренное потребление вина, а скорее общее вытеснение винных церемоний на периферию общественной жизни древних китайцев.

Ранние чжоусцы отнюдь не боролись за "культуру" питейных обычаев: они просто сузили область ритуального применения вина, заменив его новыми жертвенными обрядами, связанными с использованием вареного мяса и зерна. Собственно говоря, эти обряды были известны уже иньцам, но только в Западном Чжоу они прибрели главенствующее значение. Сосуды, относящиеся к известной "винной триаде", начали постепенно исчезать из погребений уже в начале Западного Чжоу, а после Му-вана переход к наборам сосудов *дин* и *гуй* как к новому структурообразующему компоненту погребального инвентаря стал необратимым.

Обычай человеческих жертвоприношений исчез вслед за падением иньской династии даже еще более внезапно, чем это произошло с винными ритуалами. В археологических памятниках Западного Чжоу зафиксирован только один случай ритуального заклания людей, да и то весьма скромного по количеству жертв.

Синхронные эпиграфические источники Западного Чжоу тоже умалчивают о жертвоприношениях людей. Так, среди многочисленных надписей, посвященных описанию военных походов чжоусцев, лишь единожды (в надписи на сосуде "Сяо Юй дин") говорится о жертвенном заклании захваченных военнопленных.

В раннечжоуской ритуальной эпиграфике нет прямых упоминаний о том, что в начале династии Чжоу была провозглашена новая государственная политика в области жертвенных ритуалов, предпола-

гавшая запрет на человеческие жертвоприношения. Но косвенные свидетельства об этом можно отыскать в письменных источниках периода Чжаньго.

В "Цзо чжуань" описано происшествие, случившееся в 10-м году правления Чжао-гуна (532 г. до н.э.): луский военачальник Пин-цзы вторгся в княжество Цзюй и, захватив пленных, "впервые принес человеческие жертвы на алтаре в Бо", за что подвергся суровому порицанию со стороны сановника по имени Цзан У-чжун. Тот, осуждая Пин-цзы, сослался на авторитет самого чжоуского Чжоу-гуна, высказавшись в таком примерно духе: благородный Чжоу-гун не творил человеческих жертвоприношений, он творил справедливость.

Случаи, похожие на этот (акт человеческого заклания, предпринятый местным владетелем, и последующая его критика со стороны какого-нибудь ревнителя морали, указывающего на принципиальное несоответствие данной акции истинному ритуалу древности), воспроизведены еще в двух местах "Цзо чжуань" (11-й год правления Чжао-гуна и 19-й год правления Си-гуна).

"Шаманско-мантический" субстрат культуры Инь был укоренен в стихийной природе божественных сил. Переменчивые иньские боги требовали от людей именно таких контактов – не имеющих прогнозируемого результата, психологически ориентирующих человека на необходимость постоянного "выживания" и оттого поневоле принимающих чрезмерные формы. Чжоусцы, впервые обретя представление о Небе как последнем вершителе человеческих судеб и усвоив понятие небесного мандата, получили в свое распоряжение нечто такое, что в корне изменило характер их общения с сакральной сферой.

Раннечжоуское "небесное повеление" имело неизменную сущность: было продолжительно и предсказуемо. Все, что требовалось от благого правителя – это получить *тянь мин* и "сохранить" его, то есть, говоря другими словами, – понять "небесное повеление" и действовать в строгом согласии с ним. Помыслив *тянь мин*, древние китайцы сразу же почувствовали под ногами твердую экзистенциальную почву. Они овладели таким "повседневным знанием", которое сделало ненужными эксцессивные коммуникативные сеансы мантического или шаманского толка.

Но если вопрос об отношении ранних чжоусцев к шаманству все-таки может служить предметом для дискуссий, то судьба мантических обрядов представляется более определенной. После падения правящего дома Инь практика массовых гаданий как централизованного государственного ритуала постепенно прекратилась.

Чжоусцы владели техникой гадания на черепашьих панцирях и бычьих лопатках, доказательство чему – находки *цзягувэнь*, сделанные на территории раннечжоуского дворца в Чжоуюани. Но более или менее регулярно они пользовались ею только в самом начале династии. Большинство из приблизительно трехсот обнаруженных гадательных надписей датируется периодами правления Вэнь-вана и У-вана, а самые поздние экземпляры предположительно относятся к эпохе Му-вана.

300 надписей – весьма скромная величина, если сравнить ее с 50000 иньских *цзягувэнь*. Бросается в глаза, что только небольшая часть гадательных костей из числа найденных на территории дворца в Чжоуюани снабжена инскрипциями: на 292 мантические надписи приходится более 17000 целых или фрагментарно сохранившихся черепашьих панцирей и бычьих лопаток, на которых надписи так и не были сделаны. По-видимому, чжоуские жрецы загодя сделали большой запас заготовок для будущих гаданий, дабы обеспечить ритуальные нужды своих правителей на длительный срок, однако потребность в столь интенсивной мантической практике неожиданно отпала уже вскоре после чжоуского завоевания.

Общий знаменатель основных преобразований в области ритуала, произошедших в древнем Китае после падения Инь – отказ от эксцессивных проявлений иньской религии в пользу нового рационально-этического порядка, основанного на принципе социального блага. В общекультурном плане это означало переход от архаической идеологии к принципам духовной цивилизации, которая ставит во главу угла морализированные ценности, а всякую "неумеренность" и расточительство (а что может быть расточительнее человеческой жертвы?) – запрещает.

Цивилизация Чжоу утвердилась и самоидентифицировалась через преодоление ритуального "расточительства" иньцев. Но так же, как и в других цивилизациях осевой эпохи, это идеологическое вмешательство имело не только негативный (запретительный) аспект. Оно выразилось в создании иного типа культуры, или, вернее, иного типа религиозной и социальной этики, которая коренным образом переменила духовную жизнь древних китайцев.

Именно в середине и конце Западного Чжоу в надписях на бронзовых сосудах вошли в обиход морализаторские "наказы" доноров, в которых наиболее последовательно выражалась рационально-этическая мотивация пожалований: "не осмеливайся не быть добродетельным (*бу гань бу шань* 不敢不善)! " или "используй дары, дабы выражать благоговение с утра до вечера (*юн цзин су е* 用敬夙夜) !".

Последнее наставление заслуживает специального разбора.

Западночжоуский ритуал ориентировал человека не просто на "почитание" всех "старших" (людей и духов), но на почитание постоянное, не ведающее перерывов, проявляемое "денно и нощно". Категория "благоговение" (*цзин* 敬), также как и другие популярные в лексиконе чжоусцев понятия "служение" (*ши* 事) и "почтительность" (*сяо* 孝), подразумевала нечто вполне конкретное: в контактах с земным начальством – политическую лояльность и усердное исполнение должностных обязанностей, а в своих сношениях со сферой небесной – скрупулезное исполнение предусмотренных обычаем жертвенных обрядов.

Однако, помимо следования определенным внешним нормам социального поведения, эта категория предписывала человеку необходимость неустанной духовной самокультивации, напряженного совершенствования своих врожденных свойств, словом, побуждала его достигать целей ритуала посредством внутренних усилий.

Дать точную культурологическую квалификацию западночжоуского императива "неустанного служения" удастся, сопоставив его с уже известными нам признаками иньского ритуализма, главный из которых – общая "неумеренность" религиозной обрядности. Ведь, если вдуматься, исповедуемый ранними чжоусцами идеал "постоянной почтительности", достигаемой посредством "денных и нощных усилий" над самим собой, – это концептуальный аналог принципа внешней эксцессивности, присущего иньскому религиозному типу. Аналог, имеющий вместе с тем отчетливо альтернативный характер: здесь "эксцесс" ритуального акта проецируется не вовне, а вовнутрь субъекта ритуала – не столько растрачивается, сколько "сублимируется" в его духовном усилии.

Чжоусцы усвоили религиозный опыт Инь, но вместе с тем полностью его переосмыслили. Избыточность и чрезмерность архаического культа, данные в своем непосредственном виде (в оргиастических крайностях или в навязчивой безостановочности гаданий), были переведены на уровень культурного самосознания – стали объектом духовной интериоризации. Тем самым основательно изменились не только конкретные формы сакрального ритуала, но и весь его символический строй.



# ТАБЛИЦЫ

Табл. 1 Хронология правления *ванов* Западного Чжоу

| | | |
|---|---|---|
| У-ван | 武王 | 1027-1024 |
| Чэн-ван | 成王 | 1024-1004 |
| Кан-ван | 康王 | 1004-984 |
| Чжао-ван | 昭王 | 984-965 |
| Му-ван | 穆王 | 965-927 |
| Гун-ван | 恭王 | 927-907 |
| И-ван | 懿王 | 907-897 |
| Сяо-ван | 孝王 | 897-887 |
| И-ван | 夷王 | 887-857 |
| Ли-ван | 厲王 | 857-841 |
| Период Гунхэ | 共和 | 841-827 |
| Сюань-ван | 宣王 | 827-781 |
| Ю-ван | 幽王 | 781-771 |

Приводимые в таблице даты до 841 г. до н.э. являются предположительными, поскольку абсолютная хронология Западного Чжоу до сих пор не установлена. Не известны ни точная дата чжоуского завоевания, ни продолжительность правления первых десяти *ванов* – преемников У-вана.

В настоящее время существует не менее трех десятков различных вариантов реконструкции раннечжоуской хронологии, и изложению противоречивых точек зрения на этот счет посвящен увесистый том [*Чжу Фэнхань, Чжан Жунмин* 1998]. Не решил проблему и проект "Хронология Ся, Шан, Чжоу". Его результаты, изложенные в кратком предварительном отчете [*Ся, Шан, Чжоу* 2000] были подвергнуты обоснованной критике, а полный отчет до сих пор не опубликован.

В данной таблице, дающей лишь приблизительное представление о хронологии Западного Чжоу, использована версия Чэнь Мэнцзя [*Чэнь Мэнцзя* 1955]

Табл. 2 Бронзовые ритуальные предметы в погребениях конца Западного – начала Восточного Чжоу (могильник царства Го в Шанцуньлине)

| **№№** | ***дин*** 鼎 | ***гуй*** 簋 | ***ху*** 壺 | ***пань*** 盤 | ***и*** 匜 |
|---|---|---|---|---|---|
| **2001** | **7** | **6** | **2+2** | **1** | **–** |
| **2011** | **7** | **8** | **2+2** | **1** | **1** |
| **1052** | **7** | **4** | **2** | **1** | **1** |
| **2012** | **5** | **4** | **2** | **1** | **1** |
| **1810** | **5** | **4** | **2** | **1** | **–** |
| **1706** | **5** | **4** | **2** | **1** | **1** |
| **1705** | **3** | **4** | **2** | **1** | **–** |
| **1820** | **3** | **4** | **2** | **1** | **1** |
| **1701** | **1** | **–** | **–** | **1** | **1** |
| **1702** | **1** | **–** | **–** | **1** | **1** |
| **1714** | **1** | **–** | **–** | **1** | **1** |
| **1761** | **1** | **–** | **–** | **1** | **1** |
| **1704** | **1** | **–** | **–** | **1** | **1** |
| **1720** | **1** | **–** | **–** | **–** | **1** |
| **1744** | **1** | **–** | **–** | **–** | **–** |
| **1620** | **1** | **–** | **–** | **1** | **–** |
| **1634** | **1** | **–** | **–** | **–** | **–** |
| **1651** | **1** | **–** | **–** | **–** | **–** |
| **1657** | **1** | **–** | **–** | **–** | **–** |
| **1661** | **1** | **–** | **–** | **–** | **–** |
| **1671** | **1** | **–** | **–** | **–** | **–** |
| **1692** | **1** | **–** | **–** | **–** | **–** |
| **1707** | **1** | **–** | **–** | **–** | **–** |
| **1708** | **1** | **–** | **–** | **–** | **–** |
| **1743** | **1** | **–** | **–** | **–** | **–** |
| **1753** | **1** | **–** | **–** | **–** | **–** |
| **1762** | **1** | **–** | **–** | **–** | **–** |

Табл. 3 Абсолютная хронология палеографических типов

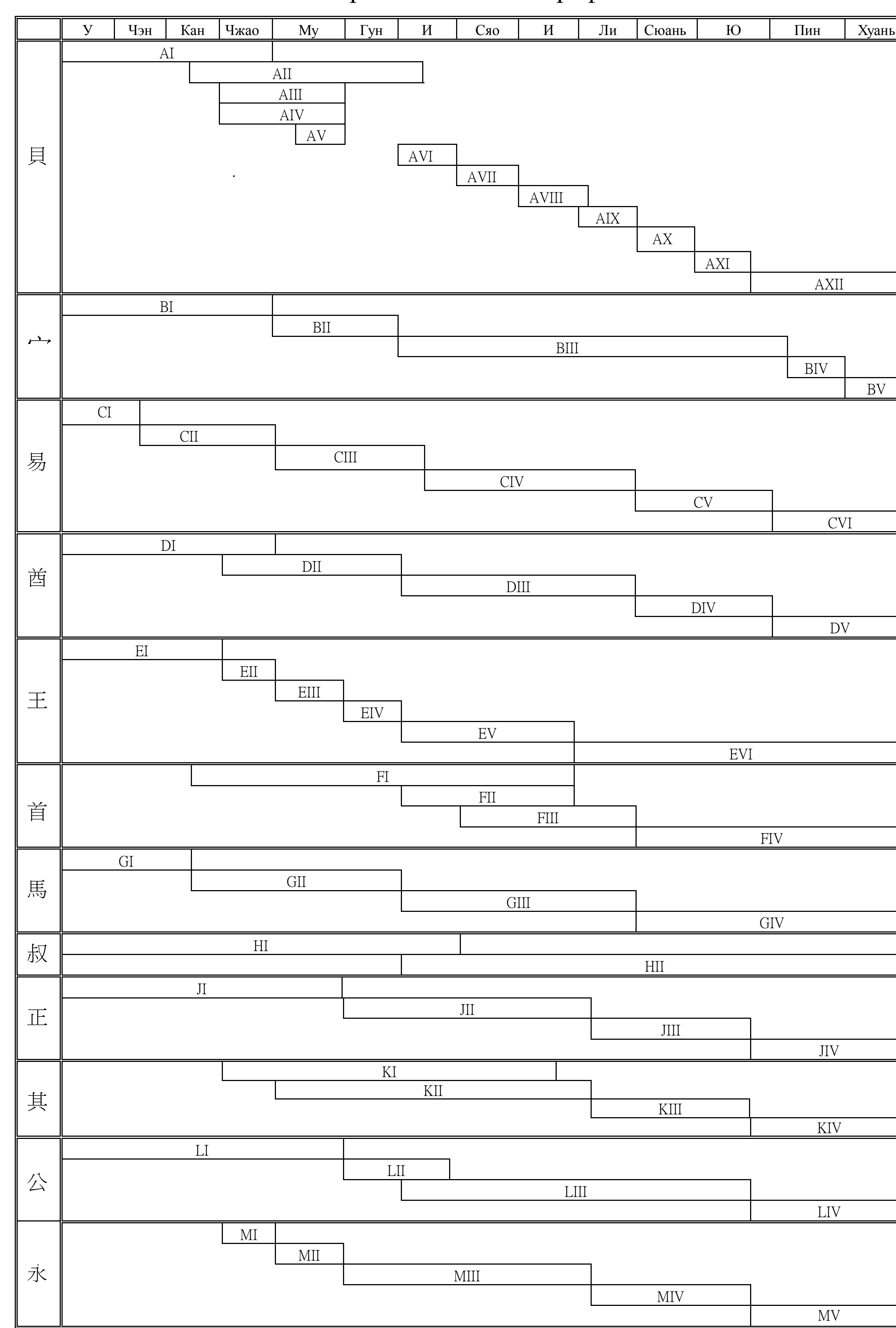


Табл.4 Эволюция знака 貝

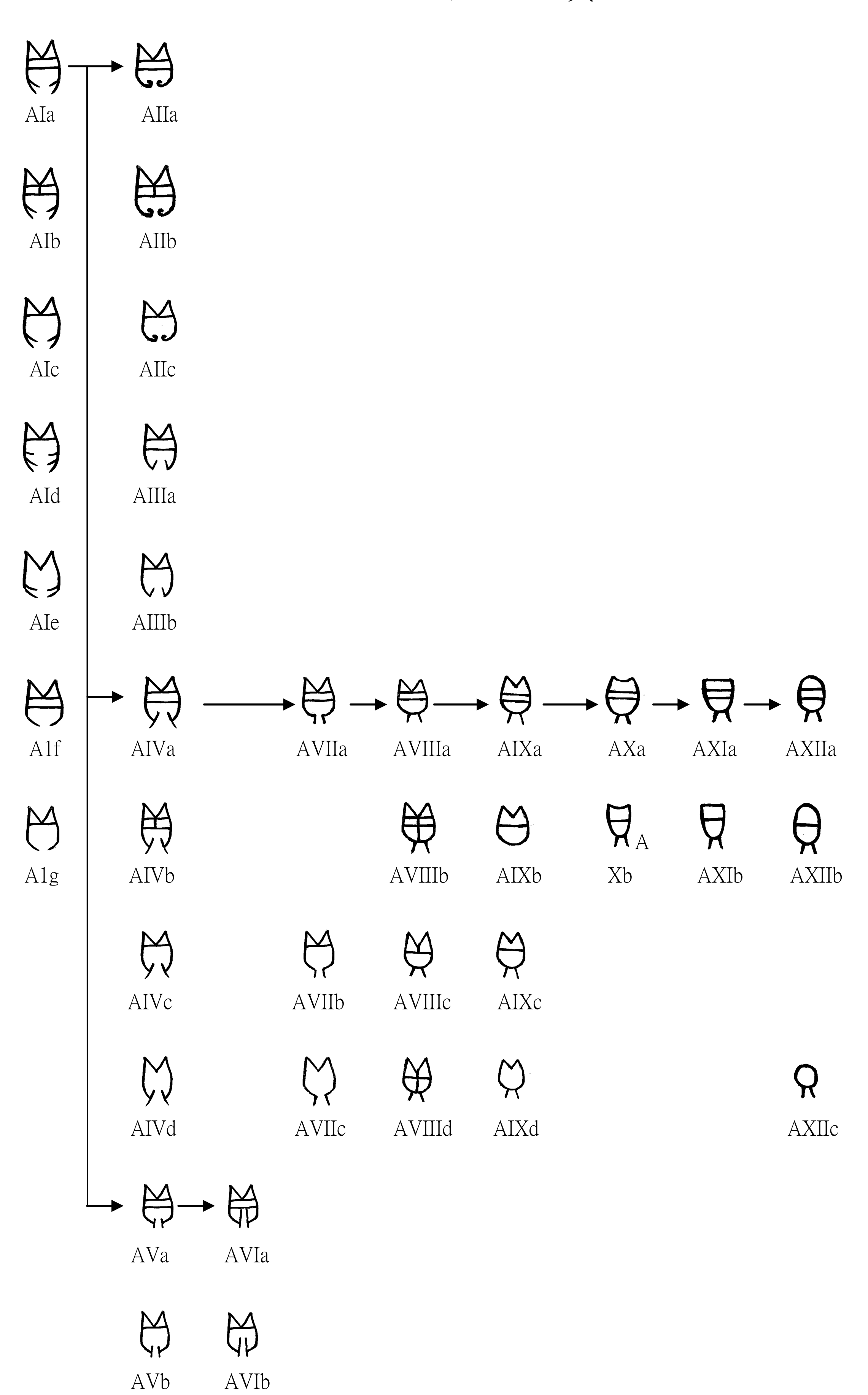


Табл. 5 Эволюция знака 宀

BIa → BII → BIII → BIV → BV

BIb

Табл. 6 Эволюция знака 易

C1 → CII → CIII → CIVa → CVa

CIVb CVb

CIVc CVc

Табл.7 Эволюция знака 酋

DI → DIIa → DIII → DIV → DV

DIIb

Табл. 8 Эволюция знака 王

EIa

EIb → EII → EIII → EIV → EV → EVI

Табл. 9 Эволюция знака 首

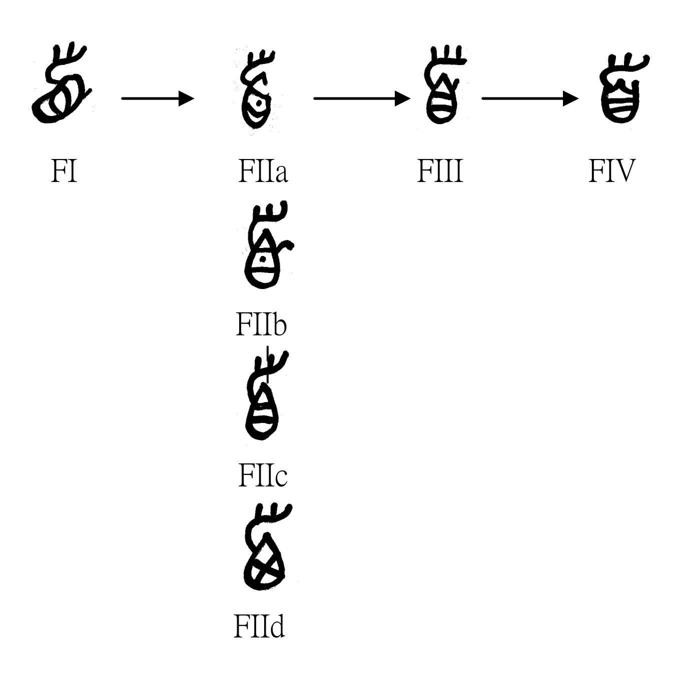



Табл. 10 Эволюция знака 馬

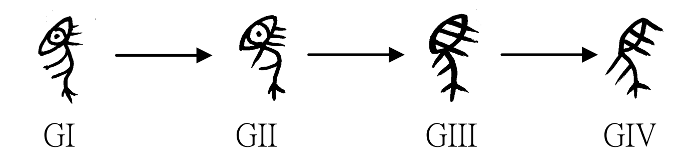



Табл. 11 Эволюция знака 叔

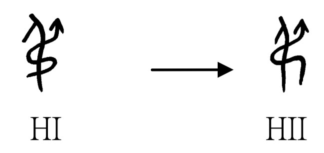



Табл. 12 Эволюция знака 正

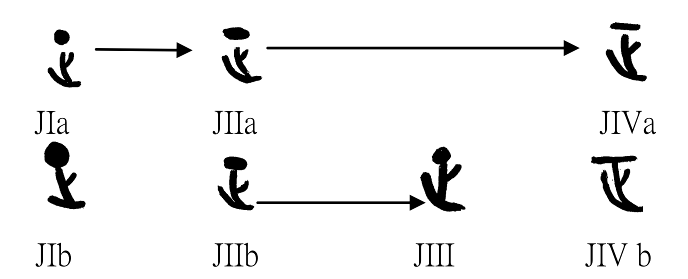


Табл. 13 Эволюция знака 其

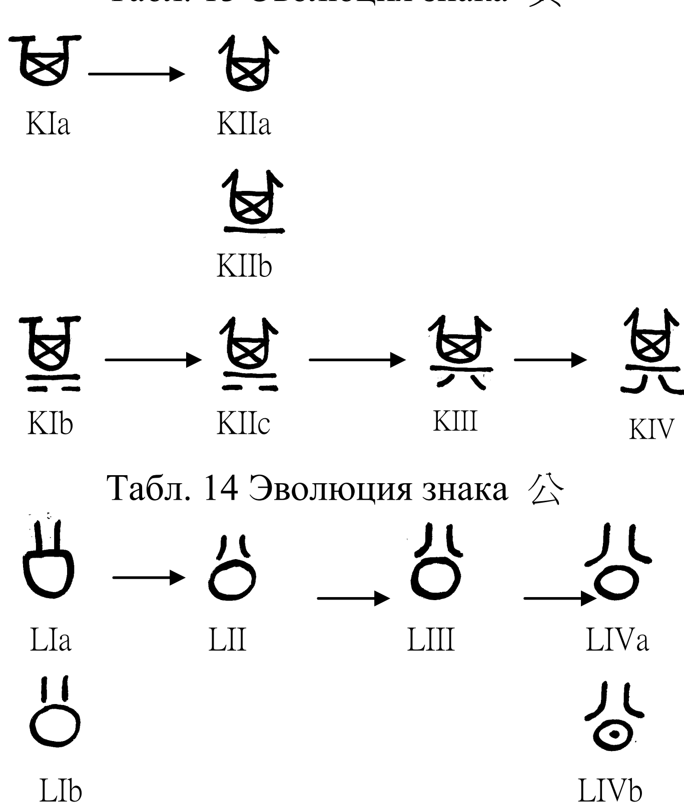



Табл. 14 Эволюция знака 公

Табл. 15 Эволюция знака 永

MIa MII MIII MIV MV

MIb

Табл. 16 Упоминания дарителей в надписях эпохи Инь-Чжоу[54]

| **Даритель** | **I** | **II** | **III** | **IV** | **V** | **Всего** |
|---|---|---|---|---|---|---|
| *Ван* | 35 | 52 | 70 | 42 | 2 | 201 |
| Жена *вана* | 2 | 8 | 2 | - | - | 12 |
| *Цзы* (сын *вана*?) | 9 | - | - | - | - | 9 |
| *Чжухоу* | - | 33 | 9 | 4 | 7 | 53 |
| Ранг дарителя не ясен | 15 | 10 | 8 | 3 | 1 | 37 |
| Даритель не указан | 5 | 1 | 2 | 2 | - | 10 |

[54] Здесь и ниже римскими цифрами обозначаются периоды эпохи Инь-Чжоу.

Табл. 17 Пожалования в надписях эпохи Инь-Чжоу

| **Группа** | **Вид** | **I** | **II** | **III** | **IV** | **V** | **Всего** |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Раковины | *бэй* 貝 | 56 | 46 | 14 | - | - | 116 |
| Металл | *цзинь* 金 | - | 16 | 6 | 4 | 1 | 27 |
| Сосуды | *дин* 鼎 | - | 4 | - | - | - | 4 |
| | *и* 彝 | - | 2 | 1 | - | - | 3 |
| | *цзюэ* 爵 | - | 2 | - | - | - | 2 |
| | *цзу* 俎 | - | - | 2 | - | - | 2 |
| | *гун* 觥 | - | - | - | - | - | 1 |
| Вино | *чан* 鬯 | - | 9 | 5 | 6 | - | 20 |
| Подданные | *чэнь* 臣 | - | 9 | 5 | 6 | - | 14 |
| | *жэнь* 人 | - | 3 | 2 | 2 | 1 | 8 |
| | *пу* 僕 | - | 2 | 1 | 2 | 1 | 6 |
| | *гун* 工 | 1 | 1 | - | - | - | 2 |
| | *шужэнь* 庶人 | - | 2 | - | - | - | 2 |
| | *ли* 鬲 | - | 1 | - | - | - | 1 |
| | *це* 妾 | - | 1 | 1 | - | - | 2 |
| Земля | *тянь* 田 | - | 2 | 4 | 5 | - | 11 |
| | *ту* 土 | - | 5 | 1 | 1 | - | 7 |
| | *дянь* 甸 | - | 1 | 1 | - | - | 2 |
| | *сянь* 縣 | - | - | - | - | 1 | 1 |
| | *и* 邑 | - | - | - | - | 1 | 1 |
| Животные | *ма* 馬 | 1 | 12 | 8 | 14 | 4 | 39 |
| | *цзюй* 駒 | 1 | - | 2 | - | - | 3 |
| | *ню* 牛 | - | 5 | 1 | - | - | 6 |
| | *ян* 羊 | - | 2 | - | - | - | 2 |
| | *лу* 鹿 | - | 2 | - | - | - | 2 |
| | *юй* 魚 | - | 2 | - | - | - | 2 |
| | *фэн* 鳳 | - | 1 | - | - | - | 1 |
| | *я* 鴨 | - | - | 1 | - | - | 1 |
| Нефритовые изделия | *цзань* 瓚 | 1 | 2 | 2 | 2 | - | 7 |
| | *чжан* 璋 | - | 1 | 3 | 3 | - | 7 |
| | *юй* 玉 | 2 | 2 | - | 2 | - | 6 |
| | *хуань* 環 | - | 1 | 1 | 1 | - | 3 |
| | *ту* 瑹 | - | - | - | 2 | - | 2 |
| | *хуань* 瓛 | - | 1 | - | - | - | 1 |
| | *гуй* 圭 | - | - | 1 | - | - | 1 |
| | *мао* 瑁 | - | - | 1 | - | - | 1 |
| Музыкальн. инструменты | *чжун* 鐘 | - | - | - | 4 | - | 4 |
| | *цин* 磬 | - | - | - | 1 | - | 1 |
| | *гу* 鼓 | - | - | - | 1 | - | 1 |
| Штандарты | *ци* 旗 | - | 3 | 22 | 21 | - | 46 |
| | *луань* 鑾 | - | - | 4 | 1 | - | 5 |
| | *мао* 旄 | - | 1 | - | - | - | 1 |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Оружие | *гэ* 戈 | - | 3 | 9 | 5 | - | 17 |
| | *гун* 弓 | - | 3 | 4 | 5 | 1 | 13 |
| | *ши* 矢 | - | 3 | 3 | 6 | 1 | 13 |
| | *цзя* 甲 | - | 3 | 1 | - | - | 4 |
| | *чжоу* 冑 | - | 1 | - | 1 | - | 2 |
| | *гань* 干 | - | 1 | - | - | - | 1 |
| | *лу* 簏 | - | - | 1 | - | - | 1 |
| | *юэ* 戉 | - | - | - | 1 | - | 1 |
| | *дунь* 盾 | - | - | - | 1 | - | 1 |
| | *доу* 兜 | - | - | - | 1 | - | 1 |
| Одежда | *фу* 市 | - | 3 | 29 | 23 | 1 | 56 |
| | *хуан* 璜 | - | - | 21 | 19 | - | 40 |
| | *и* 衣 | - | 3 | 18 | 11 | 2 | 34 |
| | *си* 舄 | - | 2 | 7 | 6 | - | 15 |
| | *цю* 裘 | - | 1 | 1 | 1 | 1 | 4 |
| | *мянь* 冕 | - | 3 | - | - | - | 3 |
| | *пэй* 佩 | - | - | 2 | - | - | 2 |
| | *цзинь* 衿 | - | - | 2 | - | - | 2 |
| | *чэнь* 襯 | - | - | 2 | - | - | 2 |
| | *би* 韠 | - | - | 1 | 1 | - | 2 |
| | *пань* 鞶 | - | - | - | 1 | - | 1 |
| | *чан* 裳 | - | - | - | - | 1 | 1 |
| Колесницы | *чэ* 車 | - | 7 | 3 | 8 | 4 | 22 |
| Упряжь | *ю лэ* 攸勒 | - | - | 17 | 15 | - | 32 |
| | *цзяо* 較 | - | - | 3 | 6 | - | 9 |
| | *цзинь* 靳 | - | - | 3 | 6 | - | 9 |
| | *ху мань* 虎幔 | - | - | 3 | 6 | - | 9 |
| | *хун* 鞃 | - | - | 3 | 5 | - | 8 |
| | *фу* 縛 | - | - | 2 | 5 | - | 7 |
| | *минь* 緍 | - | - | 2 | 5 | - | 7 |
| | *цзинь юн* 金膺 | - | - | 2 | 4 | - | 6 |
| | *э* 厄 | - | - | 1 | 3 | - | 4 |
| | *цзинь ин* 金膺 | - | - | 1 | 1 | - | 2 |
| | *юй фу* 魚箙 | - | - | - | 2 | - | 2 |
| | *дянь би* 簟弼 | - | - | - | 2 | - | 2 |
| | *цо хэн* 錯衡 | - | - | - | 2 | - | 2 |
| | *цзинь ни* 金鈮 | - | - | - | 2 | - | 2 |
| | *цзинь тун* 金童 | - | - | - | 2 | - | 2 |
| | *чжэнь* 軫 | - | - | - | 1 | - | 1 |
| | *юэ ци* 约軝 | - | - | - | 1 | - | 1 |
| | *цзинь лэ* 金鬣 | - | - | - | 1 | - | 1 |
| Прочее | | 1 | 4 | 1 | 5 | - | 11 |

Табл. 18 Частотность упоминаний в надписях различных групп даров

| Группа даров | I | II | III | IV | V | Всего |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Раковины | 56 (48%) | 46 (40%) | 14 (12%) | - | - | 116 (100%) |
| Металл | - | 16 (59%) | 6 (22%) | 4 (15%) | 1 (4%) | 27 (100%) |
| Вино | - | 9 (45%0 | 5 (25%) | 6 (30%) | - | 20 (100%) |
| Подданные | 1 (3%) | 19 (53%) | 8 (22%) | 6 (22%) | 2 (5%) | 36 (100%) |
| Земля | - | 8 (36%) | 6 (27%) | 6 (27%) | 2 (6%) | 22 (100%) |
| Животные | - | 12 (86%) | 2 (14%) | - | - | 14 (100%) |
| Лошади | 2 (5%) | 12 (28%) | 10 (23%) | 14 (33%) | 5 (11%) | 43 (100%) |
| Сосуды | - | 9 (75%) | 3 (25%) | - | - | 12 (100%) |
| Нефрит. изделия | 3 (11%) | 7 (25%) | 8 (27%) | 10 (36%) | - | 28 (100%) |
| Оружие | - | 14 (26%) | 18 (33%) | 20 (37%) | 2 (4%) | 54 (100%) |
| Одежда | - | 12 (7%) | 84 (50%) | 65 (39%) | 6 (4%) | 167 (100%) |
| Колесн. и упряжь | - | 7 (6%) | 40 (31%) | 77 (60%) | 4 (3%) | 128 (100%) |
| Штандарты | - | 4 (7%) | 26 (50%) | 22 (43%) | - | 52 (100%) |
| Муз. инструменты | - | - | - | 6 (100%) | - | 6 (100%) |

Табл. 19 Соотношение групп даров по периодам (Западное Чжоу)

| Группа даров | II | III | IV | Всего |
|---|---|---|---|---|
| Группы с постоянной частотностью («Вино», «Земля», «Нефриторые изделия», «Оружие», «Лошади») | 50 (33%) | 47 (31%) | 56 (36%) | 153 (100%) |
| Группы, преобладающие в начале Западного Чжоу («Раковины», «Подданные», «Сосуды», «Металл», «Животные») | 102 (70%) | 33 (23%) | 10 (?%) | 145 (100%) |
| Группы, преобладающие в середине и конце Зап. Чжоу («Одежда», «Штандарты», «Колесницы и упряжь», «Музык. инструменты») | 23 (7%) | 150 (44%) | 170 (49%) | 343 (100%) |

Табл. 20 Соотношение даров количественно и качественно определенных типов (Западное Чжоу)

| Тип даров | II | III | IV |
|---|---|---|---|
| Дары количественно определеного типа («Раковины», «Подданные», «Металл», «Сосуды», «Животные», «Вино», «Земля», «Нефрит. изделия», «Муз. инструменты») | 138 (79%) | 62 (27%) | 52 (22%) |
| Дары качественно определенного типа («Одежда», «Колесницы и упряжь», «Штандарты», «Оружие») | 37 (21%) | 168 (73%) | 184 (78%) |
| Всего | 175 (100%) | 230 (100%) | 236 (100%) |

## Табл. 21 Соотношение количества видов даров в составе одного пожалования (по периодам эпохи Инь-Чжоу)

| **Количество видов даров** | **I** | **II** | **III** | **IV** | **V** |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 56 (92%) | 68 (68%) | 39 (43%) | 6 (11%) | 2 (20%) |
| 2 | 5 (8%) | 18 (18%) | 15 (17%) | 10 (20%) | 2 (20%) |
| 3 | - | 8 (8%) | 14 (16%) | 11 (22%) | 1 (10%) |
| 4 и более | - | : 6 (6%) | 21 (24:%) | 24 (47%) | 5 (50%) |
| Всего пожалований | 61 (100%) | 100 (100%) | 89 (100%) | 51 (100%) | 10 (100%) |

## Табл. 22 Наборы деталей колесниц и конской упряжи в пожалованиях середины и конца Западного Чжоу

| | **№217** | **№241** | **№224** | **№365** | **№295** | **№364** | **№336** | **№322** | **№345** |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. *цзинь* 靳 | + | + | + | + | + | + | + | + | + |
| 2. *цзяо* 較 | + | + | + | + | + | + | + | + | + |
| 3. *ху мань* 虎幔 | + | + | + | + | + | + | + | + | + |
| 4. *хун* 鞃 | + | + | + | + | | + | + | + | + |
| 5. *ю лэ* 攸勒 | + | + | | + | + | + | | + | + |
| 6. *фу* 縛 | + | + | | + | | + | + | + | + |
| 7. *минь* 緍 | + | | + | + | | + | + | + | + |
| 8. *цзинь юн* 金膺 | + | + | | + | | + | | + | + |
| 9. *э* 厄 | + | | | | | + | + | + | |
| 10. *юй фу* 魚箙 | | | | | | | + | + | |
| 11. *дянь би* 簟弼 | | | | | | | + | + | |
| 12. *цо хэн* 錯衡 | | | | | | | + | + | |
| 13. *цзинь ни* | | | | | | | + | + | |
| 14. *цзинь тун* 金童 | | | | | | | + | + | |
| 15. *цзинь ни* | | | | | | | | + | |
| 16. *чжэнь* | | | | | | | + | | |
| 17. *юэ ци* 约軝 | | | | | | | | + | |
| 18. *цзинь лэ* 金鬣 | | | | | | | | + | |

## Указатель к табл. 22

1. Перекладина, соединяющая дышло и древко штандарта
2. Верхняя рама кузова
3. Накидка из тигровой шкуры на переднюю часть кузова
4. Обмотка поручня на кузове
5. Уздечка
6. Кожаные тяжи, соединяющие дышло с кузовом
7. Кожаные тяжи, соединяющие ось с кузовом
8. Металлический наконечник оси
9. Ярмо
10. Колчан, закрепляемой на кузове колесницы
11. Циновка, закрывающая переднюю часть кузова
12. Перекладина дышла
13. Металлическая скоба на колесе
14. ?
15. Подпруга с металлической пряжкой
16. Нижняя рама кузова
17. Кожаная насадка на втулке колеса
18. Металлические украшения, вплетаемые в конскую гриву

Табл. 23 Употребление терминов дарения при описании актов пожалования в надписях эпохи Инь-Чжоу

| **Термин** | **I** | **II** | **III** | **IV** | **V** | **Всего** |
|---|---|---|---|---|---|---|
| *цы* 賜 | 38 | 69 | 79 | 44 | 7 | 237 |
| *шан* 賞 | 26 | 20 | 4 | - | 3 | 53 |
| *бинь* 賓 | 1 | 4 | 3 | 5 | - | 13 |
| *лин* 令 / *мин* 命 | - | 2 | 3 | 1 | - | 6 |
| *сю* 休 | - | 2 | 1 | - | - | 3 |
| *и* 益 | - | 2 | - | - | - | 2 |
| *куй* 饋 | - | 2 | - | - | - | 2 |
| *гуан* 光 | 1 | - | - | - | - | 1 |
| *цзян* 降 | - | 1 | - | - | - | 1 |
| *шэ* 舍 | - | 1 | - | - | - | 1 |
| *фу* 付 | - | 1 | - | - | - | 1 |
| *ли* 釐 | - | - | 1 | - | - | 1 |
| *цзи* 齎 | - | - | - | 1 | - | 1 |

Табл. 24 Употребление усиливающих эпитетов к терминам, обозначающим дарение, в церемониальном ответе реципиента

| **Эпитет** | **I** | **II** | **III** | **IV** | **V** |
|---|---|---|---|---|---|
| *сю* 休 | - | 2 (2%) | 11 (12%) | 12 (23%) | 1 (10%) |
| *пи сянь* 丕顯 | - | 1 (1%) | 20 (22%) | 23 (45%) | - |
| *лу* 魯 | - | 1 (1%) | 3 (3%) | 15 (29%) | - |
| *пи пи* 丕丕 | - | - | 3 (3%) | 1 (2%) | - |
| *хуан* 皇 | - | - | 1 (1%) | 1 (2%) | - |
| Всего пожалований | 66 (100%) | 104 (100%) | 91 (100%) | 51 (100%) | 10 (100%) |

Табл. 25 Дары, являющиеся объектами дарений *бинь* 賓 в надписях эпохи Инь-Чжоу

| **Дары** | **I** | **II** | **III** | **IV** | **V** | **Всего** |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Раковины | 1 | 4 | 3 | - | - | 8 |
| Нефрит | - | - | - | 4 | - | 4 |
| Лошади | - | - | - | 4 | - | 4 |
| Ткань | - | 2 | - | - | - | 2 |
| Шелк | - | - | - | 2 | - | 2 |
| Металл | - | - | - | 2 | - | 2 |

Табл. 26 Композиционная структура надписей о дарениях

| **Компоненты структуры** | **I** | **II** | **III** | **IV** | **V** |
|---|---|---|---|---|---|
| **Обстоятельства дарения** | | | | | |
| 1.1 Поход | 4 (6%) | 13 (13%) | 8 (9%) | 10 (20%) | 4 (40%) |
| 1.2 Ритуал | 19 (29%) | 23 (22%) | 12 (13%) | 2 (4%) | - |
| 1.3 Прочее | 4 (6%) | 15 (14%) | 7 (8%) | 4 (8%) | 3 (30%) |
| **Мотив дарения** | | | | | |
| 2.А.1 Назначение | - | 3 (3%) | 32 (35%) | 20 (51%) | 3 (30%) |
| 2.А.2 Пожалование удела | - | 5 (5%) | - | 1 (2%) | - |
| 2.А.3 Служебное задание | 2 (3%) | 6 (6%) | 4 (4%) | 2 (4%) | 2 (20%) |
| 2.Б.1 Конкретная заслуга | 1 (1%) | 19 (18%) | 16 (17%) | 6 (12%) | 4 (40%) |
| 2.Б.2 Общие заслуги | - | 2 (2%) | 9 (10%) | 7 (14%) | 3 (30%) |
| 2.Б.3 Заслуги предков | - | 3 (2%) | 10 (11%) | 8 (16%) | 2 (20%) |
| (1) и (2) не упомянуты | 41 (62%) | 37 (36%) | 5 (5%) | 1 (2%) | - |
| **Развязка дарения** | | | | | |
| 3.1 Наказ донора | - | 4 (4%) | 23 (26%) | 30 (59%) | 3 (30%) |
| 3.2 Ответ реципиента | 2 (3%) | 58 (56%) | 87 (96%) | 50 (99%) | 3 (30%) |
| 3.3 Изготовление сосуда | 60 (91%) | 100 (96%) | 90 (99%) | 51 (100%) | 9 (90%) |
| 3.4 Благопожелание | - | 19 (18%) | 82 (90%) | 51 (100%) | 9 (90%) |
| **Всего пожалований** | 66 (100%) | 104 (100%) | 91 (100%) | 51 (100%) | 10 (100%) |

Табл. 27 Упоминания о дарениях и назначениях в *цэ мин цзиньвэнь*

| **Типы упоминаний** | **III** | **IV** | **Всего** |
|---|---|---|---|
| Упоминания административных назначений | 29 | 20 | 49 (70%) |
| Упоминания дарений | 43 | 26 | 69 (99%) |
| Всего описаний церемонии *цэ мин* | 44 | 26 | 70 (100%) |

Табл. 28 Размеры дарений раковин в связках (период I)

| **Надпись** | **Пожалования вана** | **Пожалования сановников** |
|---|---|---|
| №44 | 100 | |
| №24 | 10 | |
| №8 | 5 | |
| №38 | 5 | |
| №37 | 5 | |
| №34 | 2 | |
| №28 | 2 | |
| №5 | 2 | |
| №60 | 2 | |
| №60 | | 200 |
| №19 | | 10 |
| №23 | | 5 |
| №3 | | 5 |
| №21 | | 2 |
| №22 | | 2 |

Табл. 29 Размеры дарений раковин в связках (периоды II и III)

| Надпись | Пожалования вана | Пожалования сановников |
|---|---|---|
| №184 | 100 | |
| №139 | 50 | |
| №227 | 50 | |
| №241 | 50 | |
| №127 | 30 | |
| №120 | 30 | |
| №261 | 30 | |
| №77 | 20 | |
| №78 | 20 | |
| №180 | 20 | |
| №98 | 20 | |
| №168 | 10 | |
| №71 | 10 | |
| №72 | 10 | |
| №149 | 10 | |
| №101 | 10 | |
| №130 | 10 | |
| №82 | 10 | |
| №279 | 10 | |
| №204 | 5 | |
| №131 | | 100 |
| №145 | | 30 |
| №234 | | 30 |
| №113 | | 10 |
| №164 | | 10 |
| №91 | | 10 |
| №85 | | 10 |
| №99 | | 10 |
| №219 | | 10 |
| №132 | | 5 |
| №116 | | 5 |
| №123 | | 3 |
| №262 | | 3 |

Табл. 30 Наборы *фу-хуан* и сопутствующие им дары в пожалованиях середины и конца Западного Чжоу

| №№ | Тип фартука и подвесок | Другие дары |
|---|---|---|
| №322 | Багровый *фу*, зеленые *хуан* | Кувшин вина, набор нефритовых изделий, колесница и детали для нее, четверка лошадей, уздечка, подпруга, украшения для конской гривы, багровый штандарт с двумя колокольцами |
| №336 | Багровый *фу*, зеленые *хуан* | Ножны, набор нефритовых изделий, колесница и детали для нее, багровый штандарт с металлическим древком и двумя колокольцами |

| | | |
|---|---|---|
| №365 | Красный *фу*, *хуан* цвета *у* | Кувшин вина, красные туфли, колесница и детали для нее, багровый штандарт, четверка лошадей, уздечка, секира |
| №363 | [Красный] *фу*, *хуан* цвета *у* | Красные туфли |
| №345 | [Красный] *фу*, *хуан* цвета *у* | Кувшин вина, красные туфли, колесница и детали для нее, четверка лошадей, уздечка |
| №382 | Красный *фу*, темные *хуан* | Кувшин вина, черный халат с драконами, красные туфли, уздечка, штандарт с колокольцами |
| №308 | Красный *фу*, темные *хуан* | Штандарт с колокольцами, уздечка |
| №220 | Красный *фу*, темные *хуан* | Штандарт, уздечка |
| №351 | Красный *фу*, темные *хуан* | Штандарт с колокольцами |
| №262 | Красный *фу*, темные *хуан* | Уздечка |
| №230 | Красный *фу*, темные *хуан* | Уздечка |
| №222 | Белый *фу*, золотистые *хуан* | Черный халат с узорчатой каймой, красные туфли, клевец с резным лезвием и красной кистью, уздечка, штандарт *у жи* с колокольцами |
| №275 | Белый *фу*, золотистые *хуан* | Красные туфли, уздечка |
| №340 | Красный *фу*, багровые *хуан* | Черный халат с узорчатой каймой, клевец с резным лезвием, красной кистью и обтянутым шелком древком, уздечка, штандарт с колокольцами |
| №234 | Красный *фу*, багровые *хуан* | Черный халат с узорчатой каймой, клевец с резным лезвием, красной кистью и обтянутым шелком древком, штандарт с колокольцами |
| №242 | Красный *фу*, багровые *хуан* | Черный халат с узорчатой каймой, клевец с резным лезвием и красной кистью, штандарт *у жи* |
| №284 | Красный *фу*, багровые *хуан* | Черный халат с драконами и узорчатой каймой, подпруга, уздечка, штандарт с колокольцами |
| №348 | Красный *фу*, багровые *хуан* | Черный халат с узорчатой каймой, уздечка, штандарт с колокольцами |
| №331 | Красный *фу*, багровые *хуан* | Черный халат с узорчатой каймой, уздечка, штандарт с колокольцами |
| №247 | Красный *фу*, багровые *хуан* | Черный халат с узорчатой каймой, штандарт с колокольцами |
| №362 | Красный *фу*, багровые *хуан* | Черный халат с узорчатой каймой, штандарт с колокольцами |
| №364 | Красный *фу*, багровые *хуан* | Черный халат с узорчатой каймой, штандарт с колокольцами |
| №368 | Красный *фу*, багровые *хуан* | Уздечка, штандарт с колокольцами |
| №375 | Красный *фу*, багровые *хуан* | Уздечка |
| №343 | Красный *фу*, багровые *хуан* | Штандарт с колокольцами |
| №283 | Красный *фу*, багровые *хуан* | Уздечка |
| №244 | Коричневый *фу*, светлые *хуан* | Штандарт, уздечка |
| №362 | Красный *фу*, *хуан* цвета *цзюн* | Штандарт с колокольцами |
| №370 | Красный *фу*, *хуан* цвета *цзюн* | Пояс |
| №190 | Коричн. *фу*, багровые *хуан* | Колокольца для штандарта |
| №357 | Коричн. *фу*, багровые *хуан* | Колокольца для штандарта |
| №287 | Красный *фу*, светлые *хуан* | Штандарт с колокольцами |
| №236 | Коричн. *фу*, *хуан* цвета *цзюн* | Черный халат с узорчатой каймой, клевец с резным лезвием, обтянутым шелком древком и красной кистью, уздечка, штандарт с колокольцами |
| №271 | Коричн. *фу*, *хуан* цвета *цзюн* | Халат с узорчатой каймой, клевец с резным лезвием, штандарт |
| №202 | Коричн. *фу*, *хуан* цвета *цзюн* | Тканый халат, штандарт |
| №257 | Коричн. *фу*, *хуан* цвета *цзюн* | Колокольца для штандарта |

| | | |
|---|---|---|
| №232 | Красный *гэ* | Черный халат с узорной каймой, штандарт с колокольцами |
| №345 | Красный *гэ* | Тканый черный халат, штандарт с колокольцами, лошади |
| №198 | Красный *гэ* | Тканый халат, штандарт с колокольцами, лук и стрелы |
| №288 | Красный *гэ* | Тканый халат |
| №215 | Красный *гэ* | Штандарт с колокольцами |
| №254 | Красный *гэ* | Штандарт с колокольцами |
| №292 | Красный *гэ* | Штандарт с колокольцами |
| №361 | Красный *гэ* | Штандарт с колокольцами |
| №294 | Красный *гэ* | Штандарт |
| №186 | Красный *гэ* | Колокольца для штандарта |

## Табл. 31 Сочетаемость наборов *фу-хуан* с сопутствующими дарами

| **Сопутствующие дары** | **Типы наборов *фу-хуан*** | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | **1** | **2** | **3** | **4** | **5** | **6** | **7** | **8** | **9** | **10** | **11** |
| Кувшин вина | + | + | + | | | | | | | | |
| Набор нефритовых изделий | + | + | | | | | | | | | |
| Колесница и набор деталей для нее | + | + | | | | | | | | | |
| Четверка лошадей | + | + | | | | | | | | | |
| Уздечка | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + | + |
| Черный халат с драконами | ? | + | + | | | | | | | | |
| Черный халат с узорчатой каймой | | | | + | + | ? | ? | ? | ? | + | + |
| Тканый черный халат | | | | | | | | | | + | + |
| Красные туфли | | + | + | + | | | | | | | |
| Лук и стрелы | | | | | | | | | | + | + |
| Клевец | | | | + | + | ? | ? | ? | ? | + | |
| Багровый штандарт с колокольцами | + | + | | | | | | | | | |
| Штандарт с колокольцами | | | + | + | + | + | + | + | ? | + | + |
| Штандарт *у жи* с колокольцами | | | | + | + | | | | | | |
| Колокольца для штандарта | | | | | | | | + | ? | + | + |

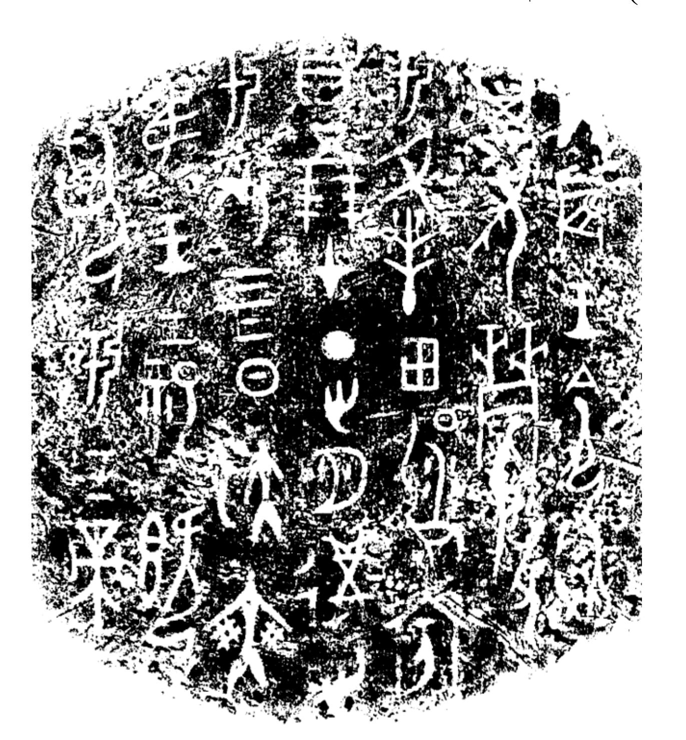
**Указатель к табл. 31**

1. Багровый фартук – зеленые подвески
2. Красный фартук – подвески цвета *у*
3. Красный фартук – темные подвески
4. Белый фартук – золотистые подвески
5. Красный фартук – багровые подвески
6. Коричневый фартук – светлые подвески
7. Красный фартук – подвески цвета *цзюн*
8. Коричневый фартук – багровые подвески
9. Красный фартук – светлые подвески
10. Коричневый фартук – подвески цвета *цзюн*
11. Красный фартук *гэ*

# Образцы сосудов и надписей на них с иероглифической транскрипцией текста

## Период I

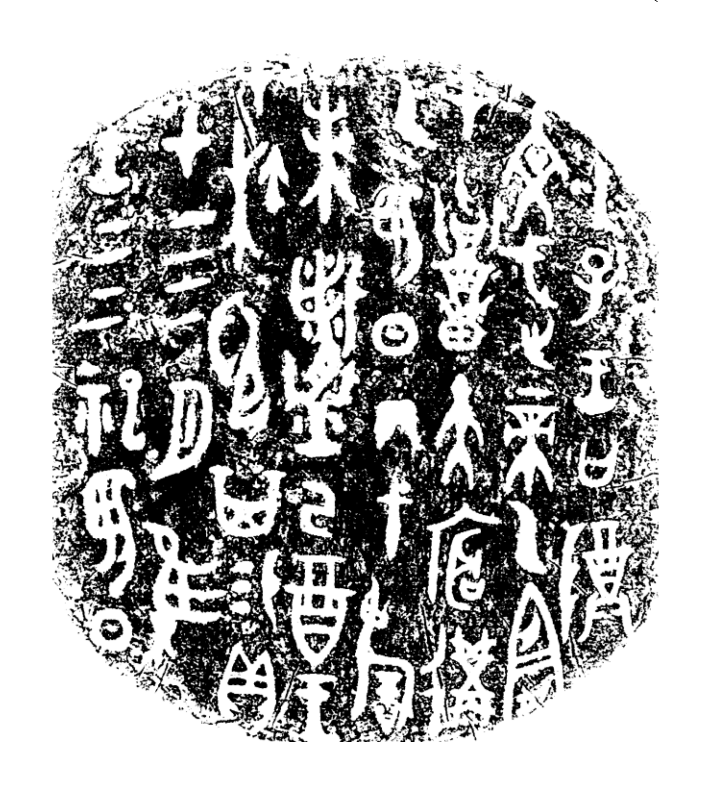
### Ици ю 1 (№8)





丙 辰 ， 王 命 弋 其 □ 麗，殷于封，田雍。賓貝五朋。在正月，遘于妣丙日，大乙爽。唯王二祀，既 弋 于上下帝。

### Ици ю 2 (№9)





乙巳，王曰:“尊文武帝乙宜。” 在召大廷，遘乙翌日丙午，□。丁未，□，己酉，王在榆，弋其賜貝。在四月，唯王四祀，翌日。

Юй цзунь (№57)





丁巳，王省夒且，王賜小臣俞夒貝。來征人方，唯王十祀又五，彡日。

Я Юй дин (№59)





壬申，王賜亞魚貝，用作兄癸尊。在六月，唯王十祀，翌日。

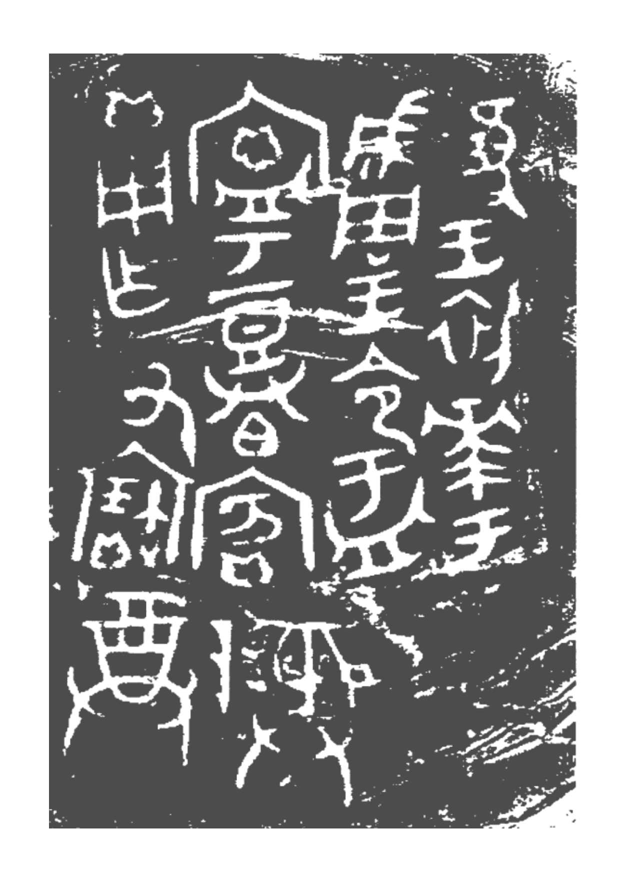
Период II

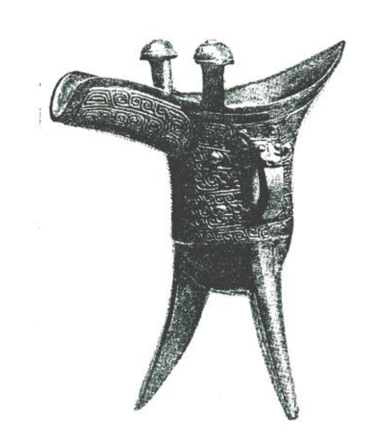
Да фэн гуй (№75)

乙亥，王有大禮。王般三方，王祀于天室，降。天亡佑王，衣祀于丕顯考文王，事饎上帝。文王監在上，丕顯王則省，丕肆王則庚，丕克訖殷王祀，丁丑，王饗大宜。王降亡賀爵退□。唯朕有蔑，敏揚王休于尊簋。



Юй цзюэ (№178)

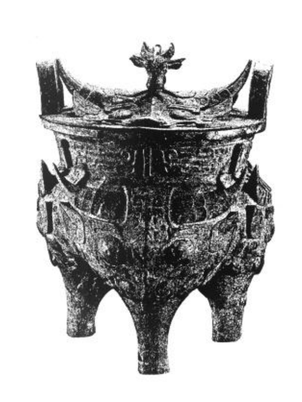




唯王初祓于成周，王令盂寧登伯，賓貝，用作父□寶尊彝。

Бо Цзюй ли (№66)





在戊辰，燕侯賜伯矩貝，用作父戊尊彝。

Хэ цзунь (№127)

唯王初遷宅于成周，復禀武王豊，祼自天。在四月丙戌，王誥宗小子于京室，曰“昔在爾考公氏，克仇文王。肆文王受茲大命。唯武王既克大邑商，則廷告于天，曰‘余其宅茲中國，自之乂民。烏虖！爾有雖小子，亡識，視于公氏，有勞于天，徹命，敬享哉！”唯王恭德裕天，訓我不敏。王鹹誥，賜貝卅朋，用作庾公寶尊彝。唯王五祀。



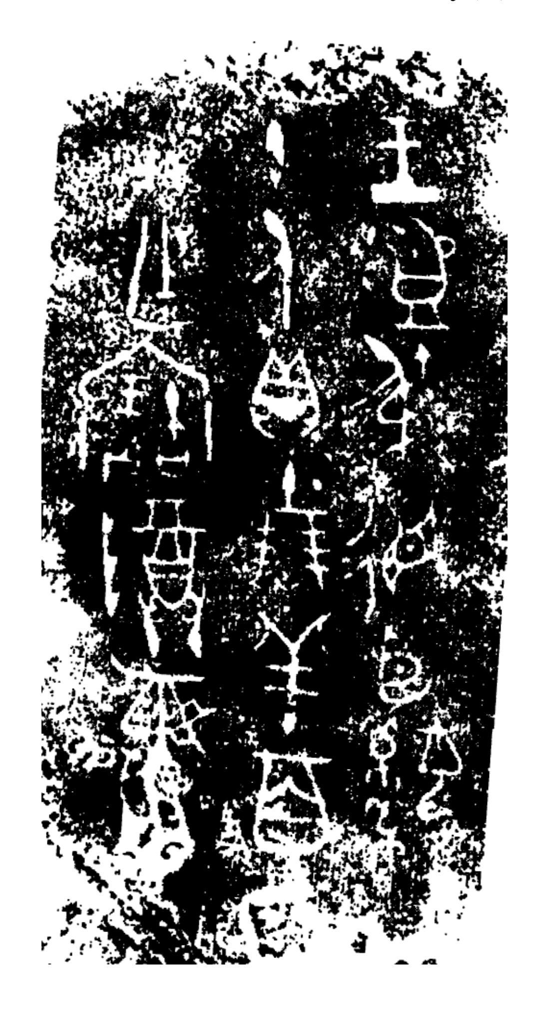
Янь-хоу Чжи дин (№180)





燕侯召初見事于宗周，王賞召貝二十朋，用作寶尊彝。

Шу Дэ гуй (№)





王益叔德臣□十人，貝十朋，羊百，用作寶尊彝。

Сяочэнь Чжай гуй (№118)





唯五月壬辰，同公在豐，令宅事伯懋父，伯賜小臣宅□□□戈九□、金車、馬兩，揚公伯休，用作乙公尊彝，子子孫孫永寶，其萬年用饗王出入。

Цзоцэ Да дин (№135)

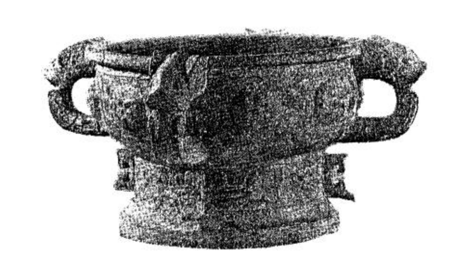




公來鑄武王、成王異鼎。唯四月既生霸己丑，公賞作冊大白馬。大揚皇天尹大保□，用作祖丁寶尊彝。□冊冊。

Цзэ гуй (№141)

唯四月辰在丁未，王省武王、成王伐商圖，誕省東國圖。王莅于宜，入社，南鄉，王命虞侯夨曰：遷侯於宜。賜□鬯一卣，商□瓚一□，彤弓一，彤矢百，□弓十，□矢千，賜土：厥川三百□，厥□百又□，厥宅邑卅又五，厥□百又四十。賜在宜王人十又七姓，賜鄭七伯，厥盧又五十夫，賜宜庶人六百又十六夫。宜侯夨揚王休，作虞公父丁□彝。



Да Юй дин (№76)





唯九月，王在宗周，命盂。王若曰："盂！丕顯文王受天佑大命。在武王嗣文作邦，闢厥慝。敷有四方，畯正厥民。在于御事，□酒無敢酖，有柴烝祀，無敢擾。故天翼臨子，廢保先王，匍有四方。我聞殷述墜命，惟殷邊侯、甸，與殷正百辟，率肄于酒，故）喪師矣）！汝昧辰又有大服，余唯即朕，小教汝）。勿蔽餘乃辟一人。今我唯即型稟于文王正德，若文）王命二三正。今余唯命汝盂紹榮，敬雍德巠經，敏朝夕入諫，享奔走，畏天威。"王曰："□命汝盂型乃嗣祖南公。"王曰："盂！迺詔夾尸司）戎，敏諫罰訟，夙夕詔我一人烝四方。粵我其遹省先王受民受疆土。賜汝鬯一卣，冕衣、芾、舄、車、馬。賜乃祖南公旂，用狩。賜汝邦司四伯，人鬲自馭至于庶人六百又五十又九夫。賜夷司王臣十又三伯，人鬲千又五十夫。極□遷自厥土。"王曰："盂！若敬乃正，勿廢朕命。"盂用對王休，用作祖南宮寶鼎。唯王二十又三祀。

Син-хоу гуй (№104)





唯三月，王令榮眔內史，曰："匄邢侯服。賜臣三品：州人、重人、鄘人。"拜稽首，魯天子受厥頻福，克奔走上下帝，無終命于有周，追孝對，不敢墜。昭朕福盟。朕臣天子，用典）王命，作周公彝。

Бань гуй (№181)

唯八月初吉，在）宗周。甲戌，王令毛伯更虢城公服，屏王位，作四方極，秉繁、蜀、巢命。賜鈴、□，咸。王令毛公以邦冢君、徒馭、□人伐東國偃戎，咸。王令吳伯曰：“以乃師左比毛父。”王令呂伯曰：“以乃師右比毛父。”遣令曰：“以乃族從父征，出城衛父身。三年靖東國，亡不成尤，天畏威，丕畀純陟。”公告厥事于上：“唯民亡□哉！彝昧天命，故亡，允哉顯，唯敬德；亡攸違。”班拜稽首，曰：“烏虖！丕顯）□皇公，受京室懿釐，育文王姒聖孫，登于大服，廣成厥功。文亡孫亡弗懷型，亡克競厥烈）。”班非敢覓，唯作昭考□，謚曰大政。子子孫多世其永寶。



Мянь цзунь (№225)



唯六月初吉，王在鄭。丁亥王格太室，邢叔右免。王蔑免歷，令史 賜免 芾、冋璜，作司空□對揚王休，用作尊彝，免其萬年永寶用。

## Дун дин 1 (№199)

唯九月既望乙丑，在□師，王□姜使內史友員賜冬玄衣、朱□□，冬拜稽首，對揚王□姜休，用作寶將尊鼎，其用□夜享孝于其文祖乙公，于文妣日戊，其子子孫孫永寶。



Дун дин 2 (№200)

冬曰:“嗚呼! 王唯念冬辟烈考甲公，王用肇使乃子冬率虎臣御淮戎。” 冬曰:“嗚呼! 朕文考甲公、文母日庚弋休則尚安，永宕乃子冬心安，永襲冬身，厥復亯于天子。唯厥使乃子冬萬年辟事天子，毋有□于厥身。” 冬拜稽首，對陽王命，用作文母日庚寶尊將彝，用穆穆夙夜尊享孝妥福，其子子孫孫永寶茲烈。



Дун гуй (№198)

唯六月初吉乙酉，在□師，戎伐□。冬率有司、師氏奔追襲戎于棫林，搏戎□。朕文母競敏□行，休宕厥心，永襲厥身， 俾克厥敵。獲聝百，執訊二夫，孚戎兵: 盾、矛、戈，弓、箙、矢、裨、冑，凡百又卅又五款；寽戎俘人百又十又四人。卒搏，無尤于冬身。乃子冬拜稽首，對揚文母福烈。用作文母日庚寶尊□。俾乃子冬萬年，用夙夜尊享孝于厥文母，其子子孫孫永寶。



## Ши Цзюй гуй (№276)[1]

唯王三祀四月既生霸辛酉，王在周，格新宮，王延正師氏，王呼師朕賜師遽貝十朋，師遽拜稽首，敢對揚天子丕丕休，用作文考旄叔尊簋，世孫子永寶。



[1] Надпись на сохранившейся крышке сосуда.

## Юн юй (№290)

唯十又二年初吉丁卯，益公入即命于天子。公廼出厥命，賜畀師永厥田陰陽洛，疆眔師俗父田。厥眔公出厥命：邢伯、榮伯、尹氏、師俗父、遣仲。公乃命鄭司徒圅父、周人司工□□史、師氏、邑人奎父、畢人師同，付永厥田。厥率履□，厥疆宋句。永拜稽首，對揚天子休命，永用作朕文考以乙伯尊盂。永其萬年孫孫子子永其率寶用。



Ин сюй (№205)

唯四年二月既生霸戊戌，王在周師录宮，格太室，即位。司馬共右□，王呼史年冊賜□□□□、攸勒。敢對揚天子休，用作文考寶簋，□其萬年子孫其永保。□



Период IV

Юй дин (№379)





禹曰："丕顯桓桓皇祖穆公，克夾紹先王，奠四方。肆武公亦弗遐忘朕聖祖考幽大叔、懿叔，命禹肖朕祖考，政于邢邦。肆禹亦弗惷，惕恭朕辟之命。烏虖哀哉！用天降大喪于下國！赤唯鄂侯馭方率南淮夷、東夷，廣伐南國、東國，至于歷內。王迺命西六師、殷八師曰："□ □ 翦 伐鄂侯馭方，勿遺壽幼。"肆師彌怵匌恇，弗克伐鄂。肆武公迺遣禹率公戎車百乘，廝馭二百、徒千，曰："于將朕肅慕唯西六師、殷八師，伐鄂侯馭方。勿遺壽幼。"□禹以武公徒馭至于鄂。敦伐鄂，休獲厥君馭方。肆禹有成，敢對揚武公丕顯耿光。用作大寶鼎，禹其萬年子子孫孫寶用。

Да Кэ дин (№303)



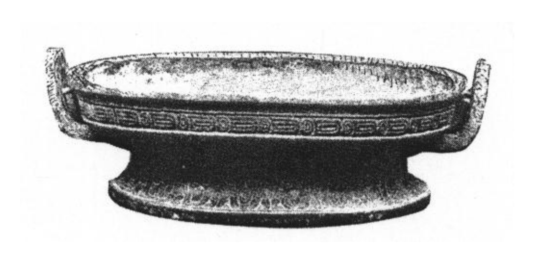
克曰：“穆穆朕文祖師華父，聰□厥心，宇靜于猷，淑哲厥德，肆克恭保厥辟恭王，諫□王家，惠于萬民，揉遠能邇，肆克□于皇天，□于上下，得純王慜，賜賚無疆，永念于厥孫辟天子，天子明哲，景孝于神，經念厥聖保祖師華父，□克王服，出入王命，多賜寶休，丕顯天子，天子其萬年無疆，保□周邦，畯尹四方。”王在宗周，旦，王各穆廟，即位，申季佑膳夫克，入門，立中廷，北嚮，王乎尹氏冊命

膳夫克，王若曰：“克，昔余既令汝出入朕命，今余唯申就乃命，賜汝素芾、參絅、□蔥，賜汝田于埜，賜汝田于□，賜汝井□□，田于峻，與厥臣妾，賜汝田于□，賜汝田于匽，賜汝田于□原，賜汝田于寒山，賜汝史、小臣、靈龢鼓鐘，賜汝井、微、□人，□賜汝井人奔于量，敬夙夜用事，勿廢朕命。”克拜稽首，敢對揚天子丕顯魯休，用作朕文祖師華父寶□鼎，克其萬年無疆，子子孫孫永寶用。



Хуань пань (№340)

唯二十又八年五月既望庚寅，王在周康穆宮。旦，王格大室，即位。宰□右寰入門，立中廷北嚮。史□授王命書，王呼史或冊賜寰玄衣黹純、赤芾、朱璜、鑾旂、攸勒、戈琱□、厚柲、彤沙。寰拜稽手,敢對揚天子丕顯遐休命,用作朕皇考鄭伯、鄭姬寶盤，寰其萬年,子子孫孫永寶用。



Сун дин (№331)

唯三年五月既死霸甲戌，王在周康卲宮。旦，王格大室，即位。宰引右頌入門，立中廷。尹氏授王命書，王呼史虢生冊命頌。王曰：“頌，命汝官司成周貯廿家，監司新造貯，用宮御。易汝玄衣黹純、赤市、朱璜、鑾旂、攸勒，用事。”頌拜稽首，受命冊，佩以出，返納覲璋。頌敢對揚天子丕顯魯休，用作朕皇考龔叔、皇母龔姒寶尊鼎，用追孝祈匄康順□純佑，通祿永命。頌其萬年眉壽，畯臣天子，令終。子子孫孫寶用。



Бо Гунфу фу (№292)[2]

а

б

伯大師小子伯公父作簠，擇之金，唯鐈唯鋁，其金孔吉，亦玄亦黃，用盛□稻糯粱，我用紹卿士辟王，用紹諸考諸兄，用祈眉壽，多福無疆，其子子孫孫永寶用享。



[2] Надпись на стенке сосуда (а) и на его крышке (б).

Период V

Цинь-гун гуй (№410)

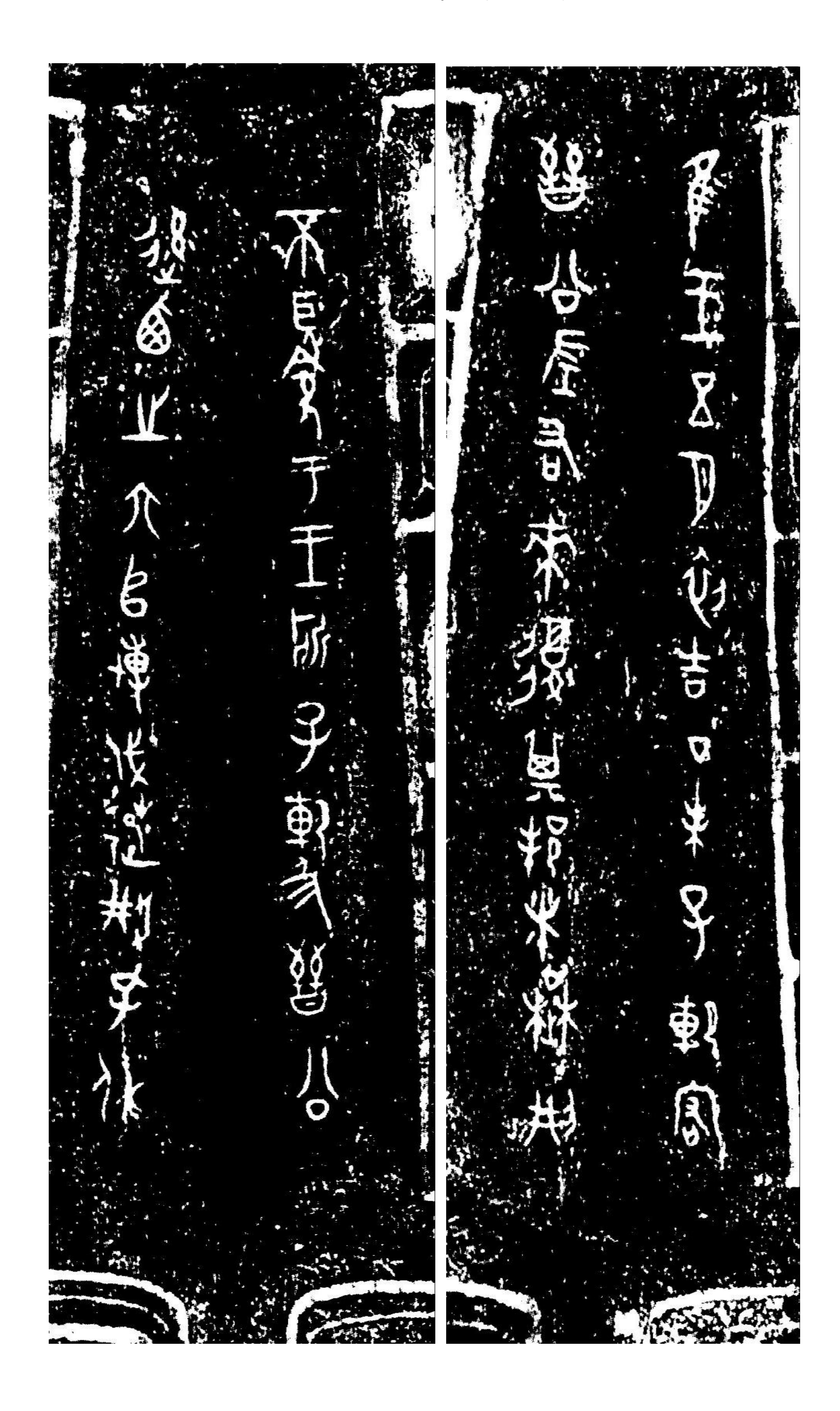






秦公曰：丕顯朕皇祖，受天命，鼏宅禹跡，十又二公，在帝之坯，嚴恭夤天命，保業厥秦，赫事蠻夏，余雖小子，穆穆帥秉明德，烈烈桓桓，萬民是敕，咸畜胤士，藹藹文武，鎮靖不廷，虔敬朕祀，作噚宗彝，以昭皇祖，其嚴遄各，以受純魯多釐，眉壽無疆，畯疐在天，高引有慶，造原有四方宜。

Цзы Фань чжун (№417)[3]



[3] Приведены три первые части надписи.

唯王五月初吉丁未，子犯佑晉公左右，來復其邦。諸楚荊不聽命于王所，子犯及晉公率西之六師，搏伐楚荊，孔休。大上楚荊，喪厥師，滅厥孤。子犯佑晉公左右，燮諸侯，俾朝王，克奠王位。王賜子犯□車四馬、衣裳、帶、市、佩。諸侯羞元［…］



# СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ НАДПИСЕЙ НА БРОНЗОВЫХ СОСУДАХ

## Сокращения

**АК - Акацука 1959**
**ВБ - *Вэньбо***
**ВУ - *Вэньу***
**ГБ – Го бао 2007**
**ГМЖ - Го Можо 1958**
**КГ - *Каогу***
**КГВУ - *Каогу юй вэньу***
**КГСБ - *Каогу сюэбао***
**ЛТЧ - Лю Тичжи 1936**
**ЛЧЮ - Ло Чжэньюй 1937**
**СШ - Синь шоу 2006**
**СШГ - Сюэ Шангун 1797**
**ЦВ – Цао Вэй 2005**
**ЧЛБ - из собрания Музея истории Китая**
**ЧЛВ – *Чжунго лиши вэньу***
**ЧМЦ 1 - Чэнь Мэнцзя 1955а**
**ЧМЦ 2 - Чэнь Мэнцзя 1955б**
**ЧМЦ 3 - Чэнь Мэнцзя 1956а**
**ЧМЦ 4 - Чэнь Мэнцзя 1956б**
**ЧМЦ 5 - Чэнь Мэнцзя 1956в**
**ЧМЦ 6 - Чэнь Мэнцзя 1956г**
**ЧМЦ 7 – Чэнь Мэнцзя 2004**
**ЧПО - Чжан Гуаньюань 1995а**
**ЧЧЦ - Чанъань 1965**
**ЧЮВУ - *Чжунъюань вэньу***
**ШБ - из собрания Шанхайского музея**
**ШБЦЦ - Цинтунци 1960**
**ЮСУ - Юй Синъу 1957**

## Период I (Инь)

1. **Ань ю (АК №101)**
2. **Бин-инь и (АК№39)**
3. **Во дин (АК №51)**
4. **Вэнь дин (КГ 1974,6:366)**
5. **Гао Цзин и (АК №61)**
6. **Гун Сы дин (АК №55)**
7. **И Кэ цзунь (АК №56)**
8. **И Ци ю 1 (АК №1)**
9. **И Ци ю 2 (АК №2)**
10. **И Ци ю 3 (АК №3)**
11. **И дин (АК №5)**
12. **Инь Гуан дин (АК №60)**
13. **Лай цзунь (АК №45)**
14. **Лу-фу гу (АК №7)**
15. **Мао ю (АК №29)**
16. **Нэн Тао (АК №98)**
17. **Си ю (АК №17)**
18. **Сяо ю (АК №10)**
19. **Сяоцзы гуй (АК №24)**
20. **Сяоцзы Гун дин (АК №30)**
21. **Сяоцзы Фу цзунь (АК №6)**
22. **Сяоцзы Фэн ю (АК №23)**
23. **Сяоцзы Шэн ю (АК №36)**
24. **Сяочэнь И цзя (АК №12)**
25. **Сяочэнь Си ю (АК №53)**
26. **Сяочэнь Юй цзунь (АК №22)**
27. **У-инь дин (АК №48)**
28. **Фу Моу гуй (АК №28)**
29. **Фу Юй цзюэ (КГ 1986,8:706)**
30. **Фу Я цзяо (АК №78)**
31. **Фу-синь янь (АК №27)**
32. **Фу-цзи гуй (АК №57)**
33. **Фэн гуй (АК №11)**
34. **Фэн дин 1 (АК №15)**
35. **Фэн дин 2 (АК №16)**
36. **Фэн и (АК №14)**
37. **Цзай Фу гуй (АК №58)**
38. **Цзай Ху цзяо (АК №19)**
39. **Цзоцэ Бань янь (АК №25)**
40. **Цзоцэ Ю Ши дин (АК №46)**
41. **Цзу-дин гуй (АК №79)**
42. **Цзу-цзы дин (АК №42)**
43. **Цзы И цзунь (АК №40)**
44. **Цзы цзунь (ВУ 1986,1:45)**
45. **Цзю ю (АК №49)**
46. **Цзянь и (АК №41)**
47. **Цзянь ю (АК №91)**
48. **Ци-хоу хэ (АК №62)**
49. **Цун ю (АК №38)**
50. **Цюй Ю цзюэ (АК №37)**
51. **Цян ю (АК №102)**
52. **Чжи цзяо (АК №9)**
53. **Шу Лин и (АК №18)**
54. **Ю юй (АК №97)**
55. **Юй дин (АК №77)**
56. **Юй ли (АК №44)**
57. **Юй цзунь (АК №43)**
58. **Юэ и (АК №21)**
59. **Я Юй дин (КГ 1986,8:705)**
60. **Яо Нюй дин (АК №92)**

## Период II (раннее Западное Чжоу)

61. Бао Шу-му гуй (ЛЧЮ, т.7:23)
62. Бао Шу-му ху (ЛЧЮ, т. 12:12)
63. Бао Юань гуй (КГ 1991,7:649)
64. Бо Гуаньфу ю (ШБЦЦ:16)
65. Бо Танфу дин (КГ 1989,6:526)
66. Бо Цзюй ли (ВУ 1978,4:27)
67. Ван цзюэ (ЛЧЮ, т. 16:40)
68. Ган Це цзунь (ЧМЦ 2:76)
69. Го-бо гуй (ГМЖ, т.6:54)
70. Гун Цзи дин (ЧМЦ 5:120)
71. Гэн Ин дин (ГМЖ, т.6:43)
72. Гэн Ин ю (ГМЖ, т.6:43)
73. Да Бао гуй (ЧМЦ 2:95)
74. Да гуй (ЛЧЮ, т.8:44)
75. Да фэн гуй (ГМЖ, т.2:1)
76. Да Юй дин (ГМЖ, т.6:33)
77. Дэ дин (1) (ВУ 1959,7:1)
78. Дэ дин (2) (ВУ 1959,7:1)
79. Жун-чжун дин (ВУ 2005,9:64)
80. И Гэ дин (ВУ 1986,1:10)
81. И дин (ГМЖ, лч6:20)
82. И хэ (КГ 1986,11:978)
83. Инь Цзи дин (ЧМЦ 5:119)
84. Иньфу дин (ГМЖ, т.7:95)
85. Лин гуй (ГМЖ, т.6:3)
86. Лин дин (ГМЖ, т.6:30)
87. Лин и (ГМЖ, т.6:5)
88. Ли гуй (ВУ 1977,8:1)
89. Луань гуй (ЛЧЮ, т.8:19)
90. Лю цзунь (ЧМЦ 3:80)
91. Люй и (ГМЖ, т.6:27)
92. Люй Син ху (ГМЖ, т.6:25)
93. Май и (ГМЖ, т.6:42)
94. Май хэ (ГМЖ, т.6:43)
95. Май цзунь (ГМЖ, т.6:40)
96. Мань дин (ВУ 1979,9:90)
97. Мин гуй (ЛЧЮ, т.8:31)
98. Му-гун гуй (КГВУ 1981,4:27)
99. Мэн Юань дин (КГ 1989,6:526)
100. Нин гуй (ЧМЦ 5:114)
101. Пи ю (ВУ 1972,7:9)
102. Си дин (ЧМЦ 2:107)
103. Син дин (ЧМЦ 5:120)
104. Син-хоу гуй (ЧМЦ 3:73)
105. Сы гуй (ЧМЦ 3:117)
106. Сы дин (ЧМЦ 3:82)
107. Сюэ дин (ГМЖ, т.6:28)
108. Сянь-хоу дин (ГМЖ, т.6:31)
109. Сянь и (ЧМЦ 2:106)
110. Сяо Юй дин (ГМЖ, т.6:35)
111. Сяофу гуй (ГМЖ, т.7:95)
112. Сяоцзы Цзы гуй (АК №35)
113. Сяочэнь Дань цзунь (ГМЖ,*г.6:2)
114. Сяочэнь У дин (АК №32)
115. Сяочэнь Фу дин (ЧМЦ 2:110)
116. Сяочэнь Цзюй дин (ЧМЦ 2:94)
117. Сяочэнь Цы гуй (ГМЖ, т.6:23)
118. Сяочэнь Чжай гуй (ГМЖ, т.6:25)
119. Сяочэнь Чжуань ю (ЛЧЮ, т.8:52)
120. Тайбао хэ (КГ 1990,1:25)
121. Тун ю (ЛЧЮ, т.13:39)
122. Фань ю (ШБ)
123. Фу дин (КГ 1974,5:313)
124. Фу цзунь (КГ 1974,5:312)
125. Хай дин (ЧМЦ 2:88)
126. Хао-цзы ю (ЧМЦ 5:115)
127. Хэ цзунь (ВУ 1976,1:60)
128. Хоу Цзе дин (ГМЖ, т.6:29)
129. Цай гуй (ГМЖ, т.6:54)
130. Цай цзунь (ЧМЦ 2:120)
131. Цзай дин (КГВУ 1982,6:15)
132. Цзао гуй (ЧМЦ 3:68)
133. Цзи-хоу Хао-цзы гуй (ГМЖ, т.8:198)
134. Цзинь дин (ВУ 1978,4:26)
135. Цзоцэ Да дин (ГМЖ, т.6:33)
136. Цзоцэ Фу и (ЛЧЮ, т.3:30)
137. Цзоцээ Ху ю (ЧМЦ 2:111)
138. Цзоцэ Хуань цзунь (ЧМЦ 2:117)
139. Цзоцэ Хуань ю (ЧМЦ 2:117)
140. Цзы-бо ю (ЛЧЮ, т.13:36)
141. Цзэ гуй (КГСБ 1956,1:7)
142. Цзюй дин (ВУ 1972,7:3)
143. Ци ю (ВУ 1972,5:6)
144. Цинь гуй (ГМЖ, т.6:11)
145. Цун дин (ЛЧЮ, т.3:21)
146. Цы цзунь (ЧМЦ 5:121)
147. Цы ю (ГМЖ, т.6:10)
148. Цюань Юй гуй (ГМЖ, т.6:53)
149. Цянь ю (ЧМЦ 2:115)
150. Чжа-бо гуй (ВУ 1998,9:53)
151. Чжао и (ЧМЦ 2:104)
152. Чжао цзунь (ЧМЦ 2:79)
153. Чжун дин 1 (ГМЖ, т.6:16)
154. Чжун дин 2 (ГМЖ, т.6:17)
155. Чжун чжи (ГМЖ, т.6:18)
156. Чжун янь (ГМЖ, т.6:19)
157. Чжэ гун (ВУ 1978,3:3)
158. Чэнь Чэнь хэ (ГМЖ, т.6:32)
159. Чэнь Цин гуй (ЧМЦ 2:121)
160. Чэнь Цин дин (ЧМЦ 2:121)
161. Шан цзунь (ВУ 1978,3:1)
162. Ши Люй дин (ЧМЦ 2:86)
163. Ши Сан цзунь (ВУ 1980,4:42)
164. Ши Цин гуй (ЧМЦ 2:120)
165. Ши Чэнь и (ГМЖ, т.6:45)
166. Ши Шоу дин (ЧМЦ 3:82)
167. Ши-шу и (ЧМЦ 3:65)
168. Шу Би и (ВУ 1962,1:56)
169. Шу Дэ гуй (ВУ 1959,7:1)
170. Шу Сы-цзы дин (КГСБ 1960,1:1)

**171. Шу ху (КГ 1986,11:978)**
**172. Шу Юй дин (ВУ 2001,8:55)**
**173. Шэнь-цзы гуй (ГМЖ, т.6:46)**
**174. Эр цзунь (ЧМЦ 3:81)**
**175. Ю гуй (ЧМЦ 5:118)**
**176. Юань дин (ГМЖ, т.6:29)**
**177. Юань ю (ГМЖ, т.6:28)**
**178. Юй цзюэ (ЧМЦ 2:119)**
**179. Юйчжэн Вэй гуй (ГМЖ, т.6:25)**
**180. Янь-хоу Чжи дин (ЛЧЮ, т.3:50)**

## Период III (среднее Западное Чжоу)

**181. Бань гуй (ГМЖ, т.6:20)**
**182. Бо Дун гуй (ГМЖ, т.6:64)**
**183. Бо Куаньфу сюй (ВУ 1979,11:14)**
**184. Бо Цзян дин (ВУ 1986,1:9)**
**185. Бу Шоу гуй (ЮСУ:159)**
**186. Ван гуй (ГМЖ, т.7:80)**
**187. Ванчэнь гуй (ВУ 1980,5:63)**
**188. Вэй гуй 1 (ЦВ, т.2:329)**
**188. Вэй гуй 2 (КГ 1974,1:3)**
**190. Вэй дин 1 (ВУ 1976,5:28)**
**191. Вэй дин 2 (ВУ 1976,5:28)**
**192. Вэй хэ (ВУ 1976,5:27)**
**193. Гуай-бо гуй (ГМЖ, т.7:147)**
**194. Гэ-бо гуй (ГМЖ, т.7:81)**
**195. Да дин (ГМЖ, т.7:88)**
**196. Да сюй (ВУ 1990,7:33)**
**197. Доу Би гуй (ГМЖ, т.6:77)**
**198. Дун гуй (ВУ 1976,6:57)**
**199. Дун дин 1 (ВУ 1976,6:57)**
**200. Дун дин 2 (ВУ 1976,6:58)**
**201. И гуй (ГМЖ, т.7:101)**
**202. И цзунь (ЧМЦ 132)**
**203. И-бо И гуй (ВБ 1987,4:9)**
**204. Ин гуй (ВУ 1978,3:5)**
**205. Ин сюй (ВУ 1978,3:5)**
**206. Ин ху 1 (ВУ 1978,3:6)**
**207. Ин ху 2 (ВУ 1978,3:6)**
**208. Ин чжун 1 (ВУ 1978,3:7)**
**209. Ин чжун 2 (ВУ 1978,3:6)**
**210. Ин чжун 3 (ВУ 1978,3:7)**
**211. Ин-хоу чжун (ВУ 1977,8:27)**
**212. Кан дин (ГМЖ, т.7:84)**
**213. Куан ю (ГМЖ, т.7:82)**
**214. Ли дин (ГМЖ,т.7:79)**
**215. Ли цзунь (ЧМЦ 7:122)**
**216. Лу гуй (ГМЖ, т.6:62)**
**217. Лу-бо Дун гуй (ГМЖ, т.6:62)**
**218. Лу Дун ю (ГМЖ, т.6:62)**
**219. Люй дин (ГМЖ, т.6:58)**
**220. Люй Фуюй пань (ВУ 1986,4:1)**
**221. Мао гуй (ГМЖ, т.7:85)**
**222. Ми-бо гуй (ВУ 1966,1:5)**
**223. Ми-шу гуй (ВУ 1960,2:9)**
**224. Му гуй (ГМЖ, т.6:75)**
**225. Мянь цзунь (ЧМЦ 7:132)**
**226. Мянь гуй (ГМЖ, т.7:89)**
**227. Мянь пань (ГМЖ, т.7:90)**
**228. Мянь фу (ГМЖ, т.7:90)**
**229. Мянь ю (ГМЖ, т.7:91)**
**230. Нань-гун Лю дин (ШБЦЦ:24)230**
**231. Нань-цзи дин (ГМЖ, т.7:113)**
**232. Ни чжун (КГВУ 1981,1:11)**
**233. Сы ю (ГМЖ, т.6:60)**
**234. Сю пань (ГМЖ, т.7:152)**
**235. Сюнь гуй (ВУ 1960,2:10)**
**236. Сянь Цзи гуй (ГМЖ, т.6:67)**
**237. Сяо цзунь (ЧМЦ 3:112)**
**238. Сяочэнь Цзин и (ГМЖ, т.6:56)**
**239. Тун гуй (ГМЖ, т.7:86)**
**240. У гуй (ГМЖ, т.7:109)**
**241. У и (ГМЖ, т.6:74)**
**242. Фуши Фань гуй (КГСБ 1958,2:1)**
**243. Фэн цзунь (ВУ 1978,3:3)**
**244. Хай гуй (СШГ, 14:6-9)**
**245. Хэн гуй (ВУ 1975,8:59)**
**246. Ху-шу гуй (СШ 1611)**
**247. Цзи гуй (ВУ 1975,8:58)**
**248. Цзи-хоу гуй (ГМЖ, т.8:199)**
**249. Цзин гуй (ГМЖ, т.6:66)**
**250. Цзин дин (ГМЖ, т.6:55)**
**251. Цзин ю (ГМЖ, т.6:66)**
**252. Цзин ю (ГМЖ, т.6:56)**
**253. Цзоу гуй (ГМЖ, т.7:79)**
**254. Цзюй гуй (ГМЖ, т.6:55)**
**255. Цзюй цзунь (ШБЦЦ:19)**
**256. Цзюэ Цао дин 1 (ГМЖ,т.6:68)**
**257. Цзюэ Цао дин 2 (ГМЖ,т.6:69)**
**258. Цзянь гуй (ГМЖ, т.7:117)**
**259. Цзянь гуй (ЧЛВ 2006,3:4)**
**260. Цы дин (ГМЖ, т.6:58)**
**261. Чан Фу хэ (ЧМЦ 5:121)**
**262. Чжуань и (ШБЦЦ:18)**
**263. Чжуй гуй (КГВУ 1982,2:16)**
**264. Чу гуй (ГМЖ, т.7:119)**
**265. Чуань дин (ЛЧЮ, т.4:21)**
**266. Чэнь чжи (ГМЖ, т.6:61)**
**267. Шао-бо Ху гуй 1 (ГМЖ, т.7:142)**
**268. Шао-бо Ху гуй 2 (ГМЖ, т.7:144)**
**269. Ши Ван дин (ГМЖ, т.7:80)**
**270. Ши Куйфу дин (ГМЖ, т.6:78)**
**271. Ши Мао ху (ГМЖ, т.7:91)**
**272. Ши Маофу гуй (ГМЖ, т.6:76)**
**273. Ши Сюнь гуй (ГМЖ, т.7:139)**
**274. Ши Тун дин (ВУ 1982,12:44)**
**275. Ши Фань гуй (ГМЖ, т.7:149)**
**276. Ши Цзюй гуй (ЧМЦ 116)**
**277. Ши Цзюй и (ЧМЦ 115)**
**278. Ши Цян пань (КГСБ 1978,2:139)**

**279. Ши Чэнь дин (ГМЖ, т.7:115)**
**280. Ши Юань гуй (ВУ 1964,7:24)**
**281. Ши Юй чжун (ВУ 1975,8:58)**
**282. Шу Хуаньфу ю (КГ 1979,1:57)**
**283. Ши Ху гуй (ГМЖ, т.7:93)**
**284. Ши Цай дин (ВУ 1975,8:57)**
**285. Шэн гуй (ВУ 1986,8:60)**
**286. Шэнь гуй (КГВУ 1983,2:18)**
**287. Юань гуй (ЮСУ:42)**
**288. Юй дин (ГМЖ, т.6:59)**
**289. Юй янь (ГМЖ, т.6:60)**
**290. Юн юй (ВУ 1972,1:58)**
**291. Яо дин (ГМЖ, т.7:96)**

## Период IV (позднее Западное Чжоу)

**292. Бо Гунфу фу (ЦВ 2163)**
**293. Бо Гунфу шао 1 (ЦВ 485)**
**294. Бо Гунфу шао 2 (ЦВ 495)**
**295. Бо Чэнь дин (ГМЖ, т.7:115)**
**296. Бу Ци гуй (ГМЖ, т.7:120)**
**297. Ван дин (ВУ 2001,12:63)**
**298. Ван цзо Чжун Цзян дин (КГВУ 1982,2:15)**
**299. Вэй Луань дин (ГМЖ, т.7:123)**
**300. Го-шу Люй чжун (ГМЖ, т.7.127)**
**301. Гунчэнь гуй (ВУ 1976,5:28)**
**302. Да гуй (ГМЖ, т.7:87)**
**303. Да Кэ дин (ГМЖ, т.7:121)**
**304. Дань-бо чжун (ГМЖ, т.7:118)**
**305. Даши Цзюй гуй (ЧМЦ 6:118)**
**306. До Ю дин (КГ 1983,2:152)**
**307. Ду-бо сюй (ГМЖ, т.7:153)**
**308. И гуй (ГМЖ, т.7:125)**
**309. Кэ сюй (ГМЖ, т.7:123)**
**310. Кэ чжун (ГМЖ, т.7:110)**
**311. Лай дин 1 (ГБ:21)**
**312. Лай дин 2 (ГБ;24)**
**313. Лай пань (ГБ:16)**
**314. Лян Ци гуй (ШБ)**
**315. Лян Ци дин (ШБ)**
**316. Лян Ци сюй (ШБ)**
**317. Лян Ци ху (ШБ)**
**318. Лян Ци чжун 1 (ЮСУ:3)**
**319. Лян Ци чжун 2 (ШБ)**
**320. Ляошэн сюй (КГ 1979,1:60)**
**321. Май чжун (ВБ 1987,2:18)**
**322. Мао-гун дин (ГМЖ, т.7.134)**
**323. Мэй дин (ЛТЧ, 3:22)**
**324. Нин чжун (ВУ 1972,7:10)**
**325. Нэй-шу гуй (КГ 1982,2:140)**
**326. Сань-бо Цзюйфу дин (ЦВ:158)**
**327. Си Цзя пань (ГМЖ, т.7.154)**
**328. Синжэнь Ни чжун (ГМЖ, т.7:149)**
**329. Син-шу чжун (КГ 1986,1:26)**
**330. Сун гуй (ГМЖ. т.6:72)**
**331. Сун дин (ГМЖ, т.6:72)**
**332. Сяо Кэ дин (ГМЖ, т.7:123)**
**333. Сяочэнь Шоу гуй (ЛЧЮ, т.8:47)**
**334. У Куй дин (ГМЖ, т.7:151)**
**335. У Ци гуй (ГМЖ, т.7:120)**
**336. Фань Шэн гуй (ГМЖ, т.7:133)**
**337. Хан Шо дин (ЛТЧ, 3:26)**
**338. Ху гуй (ВУ 1979,4:89)**
**339. Ху-шу дин (ВУ 1976,1:94)**
**340. Хуань пань (ГМЖ, т.7:126)**
**341. Хэ гуй (ГМЖ, т.7:120)**
**342. Хэн гуй (ВУ 1975,8:59)**
**343. Цай гуй (ГМЖ, т.7:102)**
**344. Цзай гуй (ГМЖ, т.7:150)**
**345. Цзай сюй (ГМЖ, т.7.140)**
**346. Цзао Ху гуй (ВУ 1972,2:48)**
**347. Цзифу ху (ВУ 1961,7:60)**
**348. Цзоу дин (ЧЛБ)**
**349. Цзунчжоу чжун (ГМЖ, т.6:51)**
**350. Цзюйфу сюй (ВУ 1976,5:94)**
**351. Ци дин (ГМЖ, т.6:56)**
**352. Ци-хоу дин (ВУ 1972,5:6)**
**353. Ци-чжун ху (ВУ 1984,6:21)**
**354. Цы дин (ВУ 1976,5:29)**
**355. Чжа чжун (ВУ 1961,7:60)**
**356. Чжоу Ифу гуй (КГ 1963,10:574)**
**357. Чжоу Вофу гуй (КГВУ 1985,1:17)**
**358. Чжун Жаньфу гуй (ВУ 1965,11:46)**
**359. Чу гуй (КГ 1981,2:15)**
**360. Чуан гуй (ГМЖ, т.7:154)**
**361. Шань дин (ГМЖ, т.6:65)**
**362. Шаньфу Шань дин (ВУ 1965,7:18)**
**363. Ши Дуй гуй 1 (ГМЖ, т.7:154)**
**364. Ши Дуй гуй 2 (ГМЖ, т.7:155**
**365. Ши Кэ сюй (ВУ 1962,6:9)**
**366. Ши Моу гуй (ДЦБ, 23:2)**
**367. Ши Сун гуй (ГМЖ, т.6:71)**
**368. Ши Сюань гуй 1 (ЧЧЦ:2) .**
**369. Ши Сюань гуй 2 (ЧЧЦ:4)**
**370. Ши Танфу дин (ГМЖ, т.6:70)**
**371. Ши Хуй гуй (ГМЖ, т.7:114)**
**372. Ши Хуй дин (ВБ 1985,3:89)**
**373. Ши Ю гуй (ГМЖ, т.7.116)**
**374. Шифу чжун (ГМЖ, т.7:125)**
**375. Шоу Гун цзунь (ГМЖ, т.7:92)**
**376. Шу Сянфу гуй (ГМЖ, т.7:132)**
**377. Э-хоу дин (ГМЖ, т.7:107)**
**378. Ю чжун (ГМЖ, т.7:83)**
**379. Юй дин (ЧМЦ 7:190)**
**380. Юй Ху дин (КГВУ 1998,3:69)**
**381. Ян Иньшэн и (КГ 1987,5:413)**
**382. Яо ху (ГМЖ, т.7:99)**

**Период V (Чуньцю-Чжаньго)**

383. Бяо Цян чжун (ГМЖ, т.8:245)
384. Вансунь Ичжэ чжун (ГМЖ, т.8:160)
385. Го Вэнь-гун цзы Дуань дин (ГМЖ, т.8:202)
386. Го Цзян гуй (ГМЖ, т.8:245)
387. Гоцзи Цзы-бо пань (ГМЖ, т.7:103)
388. Гу Фэн чжай (ГМЖ, т.8:156)
389. Гэн ху (ГМЖ, т.8:208)
390. Жо-гун Маожэнь гуй (ГМЖ, т.8:174)
391. Жо-гун Пин-хоу юй (ГМЖ, т.8:175)
392. Жо-гун Сянь гу (ГМЖ, т.8:176)
393. Инь Цзы дунь (ГМЖ, т.8:219)
394. Люй даши Шэнь дин (ГМЖ, т.8:174)
395. Мин бо (ГМЖ, т.8:209)
396. Мэн Цзи Цзе гуй (ВУ 1986,4:16)
397. Сы-цзы ху (ГМЖ, т.8:239)
398. Сюй-ван И Чу дунь (ГМЖ, т.8:162)
399. Сюй-ван Лян дин (ГМЖ, т.8:159)
400. Сюй-цзы чжун (ГМЖ, т.8:178)
401. Тан дин (ВУ 1984,1:12)
402. Хуан цзюнь гуй (ГМЖ, т.8:172)
403. Хуань-цзы Мэн Цзян ху (ГМЖ, т.8:212)
404. Цай даши дин (ГМЖ, т.8:178)
405. Цай Цзи гуй (ГМЖ, т.8:177)
406. Ци Таоши чжун (ГМЖ, т.8:211)
407. Ци-гун ху (ГМЖ, т.8:199)
408. Ци-хоу пань (ГМЖ, т.8:211)
409. Цинь-гун гуй (СШГ №449)
410. Цинь-гун гуй (ГМЖ, т.8:247)
411. Цинь-гун чжун 1 (ГМЖ, т.8:250)
412. Цинь-гун чжун 2 (ВУ 1978,11:1)
413. Цзинь Цзян дин (ГМЖ, т.8:229)
414. Цзинь-гун дянь (ГМЖ, т.8:230)
415. Цзунфу гуй (ГМЖ, т.8:156)
416. Цзунфу дин (ГМЖ, т.8:156)
417. Цзы Фань чжун (ЧПО)
418. Цзы Цы ху (КГСБ 1979,2:159)
419. Цзэн-бо Вэнь гуй (ВУ 1973,5:22)
420. Цзэн-бо Лай (ГМЖ, т.8:186)
421. Цзэн-бо Ци ху (ГМЖ, т.8:186)
422. Цзэн-чжун Да Ю гуй (ВУ 1973,5:22)
423. Цзюй чжун (ГМЖ, т.8:232)
424. Цэн-гун чжи сунь фоу (КГ 1991, 9:784)
425. Чжу-гун Хуа чжун (ГМЖ, т.8:191)
426. Чжу-гун Чжай чжун (ГМЖ, т.8:191)
427. Чжун Чэнфу гуй 1 (ЧЮВУ 1984,4:15)
428. Чжун Чэнфу гуй 2 (ЧЮВУ 1984,4:15)
429. Чжуншань ван дин (КГСБ 1979, 2:153)
430. Чжуншань ван ху (КГСБ 1979, 2:148)
431. Чжэн Ци-гун чжи сунь дин (КГ 1991,9:783)
432. Ши Цянь гуй (ГМЖ, т.8:194)
433. Чжэ Цзянь чжун (ГМЖ, т.8:153)
434. Чэнь Мань фу (ГМЖ, т.8:216)
435. Чэнь Ни фу (ГМЖ, т.8:215)
436. Чэнь Фан гуй (ГМЖ, т.8:214)
437. Чэнь-хоу У дунь (ГМЖ, т.8:216)
438. Шу И чжун (ГМЖ, т.8:202)
439. Шу Цзяфу гуй (ЛЧЮ, т. 10:23)
440. Юнь Эр чжун (ГМЖ, т.8:160)

# БИБЛИОГРАФИЯ

## На русском языке


Васильев К.В.

**1973** Религиозно-магическая интерпретация власти вана в западночжоуских эпиграфических текстах // Китай: общество и государство. М.

**1979** Статус *чжухоу* в период Западного Чжоу // Десятая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.

Васильев Л.С.

**1962** Аграрные отношения и община в древнем Китае. М.

**1978** Власть-собственность политического лидера в древнем Китае // Девятая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.

**1981** Протогосударство-чифдом как политическая структура // *Народы Азии и Африки* 6.

**1983** Проблемы генезиса китайского государства. М.

**1989** Проблемы генезиса китайской мысли. М.

**1995** Древний Китай. М.

Го Можо

**1956** Эпоха рабовладельческого строя. М.

**1959** Бронзовый век. М.

Гуревич А.Я.

**1968** Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье // *Средние века* 31.

**1970** Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М.

Думай Л.И.
**1978** О рабстве в Западном Чжоу // Одиннадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
Иванов Вяч.В.
**1975** Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дарение и обмен // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контектов. М.
История
**1982** История древнего мира. Ранняя древность. М.
Комиссаров С.А.
**1985** Шанцуньлин – опорный памятник конца Западного Чжоу // Дальний Восток и Центральная Азия. М.
Крюков В.М.
**1983** Система дарений и ее эволюция в Китае эпохи Чжоу // Четырнадцатая научная пая конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
**1984а** Погребальный обряд в архаическом Китае и проблемы формирования ранговой иерархии // Пятнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
**1984б** Эволюция погребального обряда в архаическом Китае: социальный и этнический аспекты // Этническая культура: динамика элементов. М.
**1985а** Военные походы в системе социальных отношений древнекитайского общества конца 2-го - начала 1-го тыс. до н.э. // Шестнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
**1985б** Человеческие жертвоприношения в Древнем Китае: оценки и интерпретации в историографии КНР // *Общественные науки за рубежом. Китаеведение*, №4.
**1986а** О первоначальной семантике *дэ* // Семнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
**1986б** Первое китайское стихотворение? // Двенадцатая научная конференция "Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока", ч.1. М.
**1987** Символика коммуникации в архаическом ритуале и ее переосмысление в философских традициях древнего Китая // Восемнадцатая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
**1988а** Надписи на западночжоуских бронзовых сосудах из Фуфэна (КНР) // *Вестник древней истории* 1.
**1988б** Дары земные и небесные (к символике архаического ритуала в раннечжоуском Китае // Этики ритуал в традиционном Китае. М.
**1988в** Французская социологическая школа // Свод этнографических понятий и терминов. Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М.
**1988г** Рец.: В. В. Малявин. Чжуанцзы // *Народы Азии и Африки* 4.
**1989а** Новые археологические открытия в Китае // *Вестник древней истории* 4.
**1989б** Антропология вчера, сегодня, завтра // *Народы Азии и Африки* 4.
**2000** Текст и ритуал. Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М.
Крюков М В.
**1967** Формы социальной организации древних китайцев. М.
**1968** Социальная дифференциация в древнем Китае // Разложение родового строя и формирование классового общества. М.
**1972** Система родства китайцев (эволюции и закономерности). М.
**1980** Что такое счастье? (Опыт диахронного исследования социальной психологии в древнекитайском обществе) // *Советская этнография* 2.
Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.
**1978** Древние китайцы: проблемы этногенеза. М.
Крюков М.В., Хуан Шу-ин
**1978** Древнекитайский язык. М.

Кучера С.
**1977** Китайская археология. М.
**1991** Поиски Ся: возможный ключ к решению проблемы // Двадцать вторая научная конференция "Общество и государство в Китае", ч.1. М.
Липец Р.С.
**1969** Эпос и древняя Русь. М.
Никифоров В.Н.
**1982** Восток и всемирная история. М.
Семенов Ю.И.
**1966** Советские ученые о становлении классового общества в древнем Китае // *Народы Азии и Африки* 1.
**1980** Об одном из типов традиционных социальных структур Азии и Африки: протогосударство и аграрные отношения // Государство и аграрные отношения в развивающихся странах Азии и Африки. М.
Серкина А.И.
**1982** Символы рабства в древнем Китае. М.
Фроянов И.Я.
**1976** Престижные пиры и дарения в Киевской Руси // *Совет. этнография* 6.
Шицзин
**1957** Шицзин. М.
Элиаде М.
**1987** Космос и история. М.

## На западноевропейских языках

Barnett, H.G.
**1938** The Nature of the Potlach / *American Anthropologist* 40.
Bataille, G.
**1957** L'Erotisme. Paris.
Benveniste, E.
**1966** Don et echange dans le vocabulaire indoeuropeen // *Problemes de linguistique generale.* Paris. Boodberg, PA.
**1979** Selected Works of Peter A.Boodberg. Berkeley.
Book of Songs
**1937** The Book of Songs [Shih-ching]. Translated by Arthur Waley. Boston.
Chang, Kwang-chih
**1968** The Archaeology of Ancient China. New Haven.
Chi, Ssu-ho
**1948** A Comparison between Chinese and European Feudal Institutions // *The Yenching Journal of Social Studies* 4.1.
Cooper, E.
**1981** Potlatch in Ancient China / *Bulletin of the Institute of Ethnology. Academia Sinica* 51.
Creel, H.
**1970** The Origins of Statecraft in China, vol.1. The Western Chou Empire. Chicago. Errington, S.
Errington, S.
**1977** Order and Power in Karavar // Anthropology of Power. Ethnographic Studies from Asia, Oceania, and the New World. New York.
Falkenhausen, L. von
**1993** Issues in Western Zhou Studies: a Review Article // *Early China* 18.
Firth, R.
**1959** Economics of the New Zealand Maori. Wellington.
Friedman, J.
**1975** Tribes, States and Transformations // *Marxist Analysis and Social Anthropology.* L.
Godelier, M.
**1995** L'enigme du don, 1. Le legs de Mauss // *Social Anthropology* 3(1).

Goldman, I.
**1970** Ancient Polynesian Society. Chicago.
Granet, M.
**1926** Dances et legendes de la Chine Ancienne, 2 vols. Paris.
**1929** La civilisation chinoise. Paris.
Jablonsky, W.
**1939** Marcel Granet and his work // Yenching Journal of Social Studies 1.
Kan, S.
**1986** The 19th-century Tlingit Potlach: a New Perspective // American Anthropologist 13 (2).
**1989a** Symbolic Immortality. Washington.
**1989b** Why the Aristocrats are "Heavy" or How Ethnophsychology Legitimized Inequality Among the Tlingit // Dialectical Anthropology 14.
Kane, V.
**1982-1983** Aspects of Western Chou Appointment Inscriptions: The Charge, the Gifts, and the Response / Early China 8.
Karlgren, B.
**1946** Legends and Cults in Ancient China // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities 18.
Levi-Strauss, C.
**1950** Introduction // Mauss M. Sociologie et anthropologie. Paris.
Makenzie, M.
**1977** Mana in Maori Medicine – Rarotonga, Oceania // *Anthropology of Power. Ethnographic Studies from Asia, Oceania, and the New World.* New York.
Malinowsky, B.
**1922** Argonauts of Western Pacific. London.
Mauss, M.
**1950** Sociologie et anthropologie. Paris.
**1979** Sociology and Psychology. Essays by Marcel Mauss. London.
Norbeck, E.
**1977** A Sanction for Authority: Etiquette / *Anthropology of Power. Ethnographic Studies from Asia, Oceania, and the New World.* New York.
Ortner, Sh.
**1981** Gender and Sexuality in Hierarchical Societies: the Case of Polynesia and Some Comparative Implications // *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality.* Cambridge.
Rawson, J.
**1990** Western Zhou Ritual Bronzes from the Arthur M.Sackler Collections. Cambridge (Mass.).
Ryule, E.
**1973** Slavery, Surplus and Stratification on the North-West Coast // Current Anthropology 14 (5).
Sahlins, M.
**1972** The Stone Age Economics. Chicago.
Seguin, M.
**1982** On Symbolic Views of the Potlach // Current Anthropology 23 (3).
Service, E.
**1963** Profiles in Ethnology. New York.
Shaughnessy, E.L.
**1991** Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels. Berkeley.
Suttles, W.
**1960** Affinal Ties, Subsistance, and Prestige among the Coast Salish // American Anthropologist 62.
Weiner, A.
**1985** Inalienable Wealth // American Ethnologist 12 (2).
**1992** Inalienable possessions: The paradox of keeping-while-giving. Berkeley.
Wike, J.
**1958** Social Stratification Among the Nootka // *Ethnohisiory 5.*

## На китайском языке

**Периодические издания**


*Бэйцзин дасюэ сюэбао* 北京大學學報
*Вэнь ши* 文史
*Вэньбо* 文博
*Вэньу* 文物
*Гу вэньцзы яньцзю* 古文字研究
*Гугун вэньу юэкань* 故宮文物月刊
*Жэньвэнь цзачжи* 人文雜誌
*Каогу* 考古
*Каогу сюэбао* 考古學報
*Каогу юй вэньу* 考古與文物
*Каогу юй вэньу цункань* 考古與文物叢刊
*Лиши юйянь яньцзюсо цзикань* 歷史語言研究所集刊
*Синь цзяньшэ* 新建設
*Хуася каогу* 華夏考古
*Чжунго гудайши луньцун* 中國古代史論叢
*Чжунго вэньу бао* 中國文物報
*Чжунго лиши боугуань гуанькань* 中國歷史博物館館刊
*Чжун фа дасюэ юэкань* 中法大學月刊
*Чжунъюань вэньу* 中原文物
*Яньцзин сюэбао* 燕京學報
*Яньцзин шэхуй кэсюэ* 燕京社會科學

Бань Гу 班固
**1964** 漢書【*Хань шу*】Ханьская история. Тт.1-12. Пекин.

Баоцзи
**1988** 寶雞弜國墓地【*Баоцзи Юйго муди*】Могильник царства Юй в Баоцзи. Пекин.

Ван Говэй 王國維
**1961** 觀堂集林【*Гуаньтан цзилинь*】Собрание сочинений Ван Гуаньтана. Шанхай.

Ван Гуанъюн 王光永
**1983** 從用鼎制度談周代的士【*Цун юн дин чжиду тань Чжоу дай дэ ши*】О *ши* эпохи Чжоу в свете регламентации использования сосудов *дин* // *Каогу юй вэньу цункань* 3.

Ван Шиминь 王世民
**1982** 郭沫若同志與殷周銅器的考古學研究【*Го Можо тунчжи юй Инь Чжоу тунци дэ каогусюэ яньцзю*】Товарищ Го Можо и археологическое изучение бронзовых сосудов эпохи Инь-Чжоу // *Каогу* 6.

Ван Шиминь, Чэнь Гунжоу, Чжан Чаншоу 王世民、陳公柔、張長壽
**1999** 西周青銅器分期斷代研究【*Си Чжоу цинтунци фэньци дуаньдай яньцзю*】Исследование периодизации и датировки бронзовых сосудов эпохи Западного Чжоу. Пекин.

Ван Юйчжэ 王玉哲
**1959** 中國上古史綱【*Чжунго шангу шиган*】Древняя история Китая. Шанхай.

Ван Эньтянь 王恩田
**1981** 歧山鳳雛村西周建築群基址的有關問題【*Цишань Фэнчуцунь Си Чжоу цзяньчжуцюнь цзичжи дэ югуань вэньти*】Вопросы, связанные с остатками строительного комплекса эпохи Западного Чжоу в деревне Фэнчу уезда Цишань // *Вэньу* 1.

Гао Мин 高明
**2001** 高明論著選集【*Гао Мин луньчжу сюаньцзи*】Избранные сочинения Гао Мина. Пекин.

Гао Мин, Юй Вэйчао 高明、俞偉超
**1978** 周代用鼎制度研究【*Чжоу дай юн дин чжиду яньцзю*】О системе использования сосудов *дин* в эпоху Чжоу (1) // *Бэйцзин дасюэ сюэ бао* 1.
**1979** То же (2) // *Бэйцзин дасюэ сюэбао* 2.

Го бао
2007 國寶【*Го бао*】Национальные сокровища. Пекин.
Го Баоцзюнь 郭寶鈞
**1980** 商周銅器群綜合研究【*Шан Чжоу тунцицюнь цзунхэ яньцзю*】Комплексное исследование наборов бронзовых сосудов эпохи Шан-Чжоу. Пекин.
Го Можо 郭沫若
**1954** 殷周青銅器銘文研究【*Инь Чжоу цинтунци минвэнь яньцзю*】Изучение надписей на бронзе эпохи Инь-Чжоу. Пекин.
**1958а** 兩周金文辭大系【*Лян Чжоу цзиньвэньцы да си*】Общий свод надписей на бронзовых сосудах Западного и Восточного Чжоу. Тт.1-8. Пекин.
**1958б** 輔師□簋考釋【*Фуши Фань гуй каоши*】Дешифровка надписи на сосуде "Фуши Фань гуй" // Каогу сюэбао 2.
**1959а** 由周初四德器的考釋談到殷代已在進行文字簡化【*Ю Чжоу чу сы Дэ ци дэ каоши таньдао Инь дай и цзай цзиньсин вэньцзы цзяньхуа*】Размышления об уже начавшемся в эпоху Инь процессе упрощения иероглифического письма, основанные на исследовании четырех сосудов Дэ раннечжоуского времени // Вэньу 7.
**1959б** 三門峽出土銅器二三事【*Саньмэнься чуту тунци эр сань ши*】В связи с бронзовыми сосудами, обнаруженными в Саньмэнься // Вэньу 1.
**1960** 弭叔簋及訇簋考釋【*Ми-шу гуй юй Сюнь гуй каоши*】Дешифровка надписей "Ми-шу гуй" и "Сюнь гуй" // Вэньу 2.
Гого муди
**1992** 虢國墓地又獲重大發現【*Гого муди ю хо чжунда фасянь*】Новое важное открытие на могильнике царства Го // Чжунго вэньу бао 2 февраля.
Гу Цзеган 顧頡剛
**1979** "周公制禮"的傳說和"周官"一書的出現【*Чжоу-гун чжи ли дэ чуаньшо хэ Чжоу гуань и шу дэ чусянь*】Легенда о том, как "Чжоу-гун ввел *ли*" и появление книги "Чжоу гуань" // Вэнь ши 6.
Ду Найсун 杜迺松
**1974** 從列鼎制度看克己復禮的反動性【*Цун ле дин чжиду кань кэ цзи фу ли дэ фаньдунсин*】 Реакционный характер "самоограничения и восстановления *ли*" в свете системы *ле дин* // Каогу 1.
**2003** 吉金文字與青銅文化論集【*Цзицзинь вэньцзы юй цинтун вэньхуа луньцзи*】Сборник статей о надписях на ритуальных бронзовых предметах и культуре бронзы. Пекин.
Ду Юн, Шэнь Чанъюнь 杜勇、沈長云
**2002** 金文斷代方法探微【*Цзиньвэнь дуаньдай фанфа таньвэй*】О методике датировки надписей на бронзовых сосудах. Пекин.
Дун Цзобинь 董作賓
**1952** 西周年曆譜【*Си Чжоу няньлипу*】Хронологические таблицы Западного Чжоу // Лиши юйянь яньцзюсо цзикань 23:2.
Жун Гэн, Чжан Вэйчи 容庚、張維持
**1958** 殷周青銅器通論【*Инь Чжоу цинтунци тунлунь*】Введение в изучение бронзовых сосудов эпохи Инь-Чжоу. Пекин.
Инь Чжоу
**1984-1993** 殷周金文集成【*Инь Чжоу цзиньвэнь цзичэн*】Свод надписей на бронзе эпохи Инь-Чжоу. Тт.1-18. Пекин.
Кун Сянсин 孔祥星
**1974** 孔子宣揚喪葬儀禮的反動目的【*Кунцзы сюаньян санцзан или дэ фаньдун муди*】Реакционные цели проповеди Конфуцием погребального ритуала // Вэньу 1.
Ли Боцянь 李伯謙
**2000** 晉侯墓地墓主之再研究 【*Цзинь-хоу муди мучжу чжи цзай яньцзю*】Дополнительное исследование вопроса о том, кому принадлежали погребения цзиньских хоу // 文化的饋贈:漢學研究國際會議論文集考古學卷 【*Вэньхуа дэ куйцзэн: ханьсюэ яньцзю гоцзи хуйи луньвэнь цзи каогусюэ цзюань*】Дар культуры. Сборник докладов международной синологической конференции. Раздел "Археология". Пекин.

Ли Сюэцинь 李學勤
**1958** 近年考古發現與中國早期奴隸制社會【*Цзиньнянь каогу фасянь юй Чжунго цзаоци нуличжи шэхуй*】Новейшие археологические открытия и раннее рабовладельческое общество в Китае // Синь цзяньшэ 8.
**1979** 西周中期青銅器的重要標尺【*Си Чжоу чжунци цинтунци дэ чжунъяо бяочи*】Важные эталоны бронзовых сосудов среднего периода Западного Чжоу // Чжунго лиши боугуань гуанькань 1.
**1981** 論多友鼎的時代及意義【*Дою дин дэ шидай цзи ии*】О датировке и значении сосуда "Дою дин" // Жэньвэнь цзачжи 6.
**1994** 走出疑古時代【*Цзоучу игу шидай*】Покончить с эпохой сомневающихся в древности. Шэньян
**1995** 補論子犯編鐘【*Бу лунь Цзы Фан бяньчжун*】Дополнительные размышления о наборе колоколов Цзы Фаня // Чжунго вэньубао 28.05.
**2000** 西周青銅器研究的堅實基礎 — 談《西周青銅器分期斷代研究》【*Си Чжоу цинтунци яньцзю дэ цзяньши цзичу — тань "Си Чжоу цинтунци фэньци дуаньдай яньцзю"*】// Вэньу 5.
**2005** 試論新發現的□方鼎和榮仲方鼎【*Шилунь синь фасянь дэ Фань фандин хэ Жун-чжун фандин*】// Вэньу 9.
**2006** 頌器的分合及其年代的推定【*Сунци дэ фэньхэ цзи ци няньдай дэ туйдин*】 Формирование набора сосудов Сун и определение его эпохи // Гу вэньцзы яньцзю 26.
Ли Фэн 李豐
**1988** 虢國墓地銅器群的分期及其相關問題【*Гого муди тунциюнь дэ фэньци цзи ци сянгуань вэньти*】// Каогу 11.
Ли цзи
**1934** 禮記集說【*Лицзи цзишо*】"Лицзи" с комментариями【б.м.】.
Ли Цзычжи 李自智
**1993** 殷商兩周的車馬殉葬【*Инь Шан лян Чжоу дэ чэма сюньцзан*】Сопогребения колесниц в эпоху Инь-Шан и Чжоу // *Чжоу вэньхуа* 1993.
Линь Шоуцзинь 林壽晉
**1961** 《上村嶺虢國墓地》補記 【"*Шанцуньлин Гого муди*" *буцзи*】Дополнения к публикации "Могильник царства Го в Шанцуньлине" // Каогу 9.
Линь Юнь, Чжан Ячу 林沄、張亞初
**1964** 《對揚補釋》質疑 【"*Дуйян буши*" *чжии*】Сомнения в правомерности выводов статьи "Дополнительное толкование термина *дуйян*" // Каогу 5.
Ло Боцзянь 羅伯健
**1987** 兩周玉組佩考【*Лян Чжоу юй цзупэй као*】Исследование о комплектах нефритовых подвесок эпохи Чжоу // Вэньбо 4.
Ло Чжэньюй 羅振玉
**1930** 三代吉金文存【*Сань дай цзицзинь вэньцунь*】Свод надписей на бронзовых сосудах эпохи трех династий. Бэйпин.
Лунь Ли Сюэцинь
**1998** 論李學勤、李伯謙先生造假被逮之後【*Лунь Ли Сюэцинь, Ли Боцянь сяньшэн цзаоцзя бэйдай ихоу*】 После того, как господа фальсификаторы Ли Сюэцинь и Ли Боцянь были пойманы с поличным //http:/bbs.gmw.cn/dispbbs.asp?boardid=8&replyID=205121&ID=22658&skin
Лю Баоцай 劉寶才
**1981** 西周宗教思想特點試議【*Си Чжоу цзунцзяо сысян тэдянь шии*】Особенности религиозной идеологии эпохи Чжоу // Жэньвэнь цзачжи 2.
Лю Кэфу 劉克甫 (Крюков М. В.)
**1961** 安陽後岡圓形葬坑年代的商討【*Аньян Хоуган юаньсин цзанкэн няньдай дэ шанцюэ*】О датировке круглого могильника в Хоугане // Каогу 9.
Лю Тичжи 劉體知
**1935** 小校經閣金文拓本【*Сяосяо цзингэ цзиньвэнь тобэнь*】Эстампажи надписей на бронзовых сосудах из собрания Сяосяо Цзингэ. [б. м.].
Лю Хуайцзюнь, Жэнь Чжоуфан 劉懷君、任周芳
**1982** 眉縣出土 "王作仲姜"寶鼎【*Мэйсянь чуту "Ван цзо Чжун Цзян" бао дин*】// Каогу юй вэньу 2.

Лю Чжэн 劉正
**2004** 金文廟制研究【*Цзиньвэнь мяочжи яньцзю*】Исследование системы храмов, нашедшей отражение в надписях на бронзовых сосудах. Пекин.
Лю Юй 劉雨
**1992** 南陽仲偁父簋不是宣王標準器 【*Наньян Чжун Чэнфу гуй бу ши Сюань ван бяочжунь ци*】Сосуд "Чжун Чэнфу гуй" из Наньяна не является эталоном периода правления Сюань-вана // Гу вэньцзы яньцзю 18.
Пэн Юйшан 彭裕商
**2003** 西周青銅器年代綜合研究【*Си Чжоу цинтунци няньдай цзунхэ яньцзю*】Комплексное исследование датировки бронзовых сосудов эпохи Западного Чжоу. Чэнду.
Саньмэнься
**1992** 三門峽上村嶺虢國墓地M2001發掘簡報【*Саньмэнься Шанцуньлин Гого муди M2001 фацзюэ цзяньбао*】Краткий отчет о раскопках погребения M2001 в могильнике царства Го в Шанцуньлине, Саньмэнься // Хуася каогу 3.
Си Чжоу
**1993** 西周史論文集【*Си Чжоу ши луиьвэнь цзи*】Сборник статей по истории Западного Чжоу. Т.т. 1-2. Сиань.
Си Чжоу ши
**1984** 西周史研究【*Си Чжоу ши яньцзю*】Исследования но истории Западного Чжоу. Сиань.
Синь шоу
**2006** 新收殷周青銅器銘文暨器影彙編【*Синь шоу Инь Чжоу цинтунци минвэнь цзи ци ин хуйбянь*】Свод надписей и фотографий сосудов эпохи Инь-Чжоу из новых находок. Т.т.1-3. Тайбэй.
Су Бинци 蘇秉崎
**1984** 考古學論述選集【*Каогусюэ луньчжу сюаньцзи*】 Сборник избранных сочинений по археологии. Пекин.
Сун Цзянь 宋建
**1983** 關於西周時期的用鼎問題【*Гуаньюй Си Чжоу шици ды юн дин чжиду*】К проблеме сосудов *дин* в эпоху Западного Чжоу // Каогу юй вэньу 1.
Сунь Цычжоу 孫次舟
**1941** 虢季子白盤年代新考【*Гоцзи Цзы-бо пань няньдай синькао*】Новое исследование датировки надписи на сосуде "Гоцзи Цзы-бо пань" // Цида госюэ цзикань 1:2.
Сыма Цянь 司馬遷
**1956** 史記【*Шицзи*】Исторические записки. Тт. 1-10. Пекин.
Сюй Чжуншу 徐中舒
**1936** 金文嘏詞釋例【*Цзиньвэнь гуцы шили*】Толкование лексики, связанной с пожеланиями счастья, в надписях на бронзовых сосудах // Лиши юйянь яньцзюсо цзикаиь 6:1.
Сюэ Шангун 薛尚功
**1797** 歷代鐘鼎彝器款識法帖【*Лидай чжун дин и ци куаньши фате*】 Эстампажи надписей на бронзовых сосудах и колоколах различных эпох. [б.м.]
Ся, Шан, Чжоу
**2000** 夏商周斷代工程。1996-2000 年階段成果報告簡本 【*Ся, Шан, Чжоу дуаньдай гунчэн. 1996-2000 нянь цзедуань чэнго баогао цзяньбэнь*】Краткий отчет о результатах исследовательского проекта "Хронология Ся, Шан, Чжоу" за 1996-2000 гг. Пекин.
Тан Лань 唐蘭
**1962** 西周銅器斷代中的“康宮”問題 【*Си Чжоу тунци дуаньдай чжун ды Кан гун вэньти*】К вопросу о "Кан-гуне" в связи с датировкой бронзовых сосудов Западного Чжоу // Каогу сюэбао 1.
**1978** 略論西周微史家族窖藏青銅器的重大意義 【*Люэлунь си Чжоу Вэй ши цзяцзу цзяо-цан цинтунци ды чжунда ии*】Коротко о значении клада бронзовых сосудов эпохи Западного Чжоу, принадлежавших семье вэйских скрибов // Вэньу 3.

Тяньма
**1994а** 天馬曲村遺址北趙晉侯墓地第二次發掘【*Тяньма Цюйцунь ичжи Бэйчжао Цзинь хоу муди ди эр цы фацзюэ*】2-й сезон раскопок погребений цзиньских *хоу* близ Бэйчжао в районе Тяньма-Цюйцунь // *Вэньу* 1.
**1994б** 天馬曲村遺址北趙晉侯墓地第四次發掘【*Тяньма Цюйцунь ичжи Бэйчжао Цзинь хоу муди ди сы цы фацзюэ*】4-й сезон раскопок погребений цзиньских *хоу* близ Бэйчжао в районе Тяньма-Цюйцунь // *Вэньу* 8.
**1995** 天馬曲村遺址北趙晉侯墓地第五次發掘【*Тяньма Цюйцунь ичжи Бэй чжао Цзинь хоу муди ди у цы фасяцзюэ*】5-й сезон раскопок погребений цзиньских *хоу* близ Бэйчжао в районе Тяньма-Цюйцунь // *Вэньу* 1.
**2001** 天馬曲村遺址北趙晉侯墓地第六次發掘【*Тяньма Цюйцунь ичжи Бэй чжао Цзинь хоу муди ди лю цы фасяцзюэ*】Шестой сезон раскопок погребений цзиньских *хоу* близ Бэйчжао в районе Тяньма-Цюйцунь // *Вэньу* 8.
У Цичан 吳其昌
**1936** 金文歷朔疏證【*Цзиньвэнь лишо шучжэн*】Исследование летоисчисления в надписях на бронзовых сосудах // *Яньцзин сюэбао* 6.
Фэнси
**1962** 澧西發掘報告【*Фэнси фацзюэ баогао*】 Отчёт о раскопках Фэнси. Пекин.
Хоума
**1976** 侯馬盟書【*Хоума мэншу*】Клятвенные договоры из Хоума. Пекин.
Хуан Жаньвэй 黃然偉
**1972** 殷周青銅器賞賜明文研究【*Инь Чжоу цинтунци шанцы минвэнь яньцзю*】Исследование надписей о пожалованиях на бронзбвых сосудах эпохи Инь и Чжоу. Гонконг.
Хуан Шэнчжан 黃盛璋
**1978** 西周微家族窖藏銅器群初步研究【*Предварительное исследование набора бронзовых сосудов из клада семьи Вэй эпохи Западного Чжоу*】// *Шэхуй кэсюэ чжаньсянь* 3
Хубэй
**1972** 湖北京山發現曾國銅器【*Хубэй Цзиншань фасянь Цзэнго тунци*】В Цзиншане (Хубэй) найдены бронзовые сосуды царства Цзэн // *Вэньу* 2.
Хэ Юци 何幼崎
**1989** 西周年代學論叢【*Си Чжоу няньдайсюэ луньцун*】Сборник статей по хронологии Западного Чжоу. [б.м.].
Цай Юньчжан 蔡運章
**1994а** 論虢仲其人【*Лунь Го Чжун ци жэнь*】Кто такой Го-чжун? // *Чжунъюань вэньу* 2.
**1994б** 虢文公墓考【*Го Вэнь-гун* му као】Исследование погребения Го Вэнь-гуна // *Чжунъюань вэньу* 3.
Цао Вэй 曹瑋
**2005** 周原出土青銅器【*Чжоуюань чуту цинтунци*】Бронзовые сосуды из Чжоуюани. Т.т. 1-10. Чэнду.
Цзоу Хэн 鄒衡
**1974** 從周代埋葬制度化剖析孔子提倡“禮制”的反動本質【*Цун Чжоу дай майцзан чжидухуа поуси Кунцзы тичан ли чжи ды фаньдун синчжи*】Реакционная сущность "ритуала", проповедовавшегося Конфуцием, в свете формирования погребального обряда эпохи Чжоу // *Вэньу* 1.
**1980** 夏商周考古學論文集【*Ся, Шан, Чжоу каогусюэ луньвэньцзи*】Сборник статей по археологии Ся, Шан, Чжоу. Пекин.
Цзягувэнь
**1982** 甲骨文合集【*Цзягувэнь хэцзи*】Сводный корпус иньских гадательных надписей, тт. 1-13. Пекин.
Цинтунци
**1960** 青銅器圖釋【Цинтунци туши】 Иллюстрированный каталог бронзовых сосудов с комментариями. Сиань.
Ци Сыхэ 齊思和
**1947** 周代錫命禮考【*Чжоу дай си мин ли као*】Исследование о пожалованиях в эпоху Чжоу // *Яньцзин сюэбао* 32.

**1948** 西周時代之政治思想【*Си Чжоу шидай чжи чжэнчжи сысян*】 Политическая идеология эпохи Западного Чжоу // *Яньцзин шэхуй кэсюэ* 36.

Чанъань

**1965** 長安張家坡西周銅器群【*Си Чжоу Чжанцзяпо тунцицюнь*】Бронзовые сосуды эпохи Западного Чжоу из Чжанцзяпо. Пекин.

Чао Фулинь 晁福林

**2001** 伯和父诸器与“共和行政”【*Бо Хэфу чжу ци юй*“*гунхэ синчжэн*”】Сосуды Бо Хэфу и "правление *гунхэ*" // *Гувэньцзы яньцзю* 21.

Чжан Вэньюй 張聞玉

**1989** 西周恭孝懿夷王序與王年考【*Си Чжоу Гун*、*Сяо*、*И*、*И иан сюй юй ван нянь*】Последовательность и продолжительность правления Гун-вана, Сяо-вана, И-вана и И-вана в период Зап. Чжоу // *Жэньвэнь цзачжи* 5.

Чжан Гуанъюань 張光遠

**1995а** 故宮新藏春秋晉文稱霸“子犯和鐘”初釋【*Гугун синьцан Чуньцю Цзинь Вэнь чэнба Цзы Фань хэ чжун чу ши*】Предварительное толкование надписи на колоколах "Цзы Фань хэ чжун" из новых поступлений в Музей Гугун // *Гугун вэньу юэкань* 13:1.

**1995б** 春秋晉國“子犯和鐘”的排次【*Чуньцю Цзиньго Цзы Фань хэ чжун ды пайцы*】Последовательность колоколов Цзы Фаня из царства Цзинь периода Чуньцю // *Чжунго вэньу бао* 06.08.

Чжан Гуанъюй 張光裕

**1979** 金文中冊命法典 【*Цзиньвэнь чжун цэмин фадянь*】Церемония инвеституры в надписях на бронзовых сосудах // *The Journal of the Institute of Chinese Studies of the Chinese University of Honkong* 3.

Чжан Маожун 張懋鎔

**2005а** 西周青銅器斷代兩系說芻議【*Си Чжоу цинтунци дуаньдай лян си шо чуи*】Предварительное мнение о двух линиях датировки бронзовых сосудов эпохи Западное Чжоу // *Каогу сюэбао* 1.

**2005б** 幽王銅器新探【*Ю-ван тунци синь тань*】Новый взгляд на бронзовые сосуды периода Ю-вана // *Вэньбо* 1.

**2006** 金文字型書體與二十世紀的西周銅器斷代研究【*Цзиньвэнь цзысин шу ти юй эрши шицзи дэ Си Чжоу тунци дуаньдай яньцзю*】Палеография надписей на бронзе и изучение хронологии бронзовых сосудов эпохи Западного Чжоу в XX. в. // *Гу вэньцзы яньцзю* 26.

Чжан Ситан 張西堂

**1958** 尚書引論【*Шан шу иньлунь*】Введение в "Шан шу". Сиань.

Чжан Чаншоу 張長壽

**1990** 論井叔銅器【*Лунь Цзин-шу тунци*】О бронзовых сосудах, принадлежавших Цзин-шу // *Вэньу* 7.

Чжан Юншань 張永山

**1989** 試析“錫多女有貝朋” 【 *Шиси Цы до нюй ю бэй пэн*】Опыт толкования фрагмента "Дарить много женщин и раковин" // *Гу вэньцзы яньцзю* 16.

Чжан Ячу 張亞初

**1992** 殷周青銅鼎器名用途研究【*Инь Чжоу цинтун дин цимин юнту яньцзю*】Исследование названий и способов употребления бронзовых сосудов *дин* в эпоху Инь и Чжоу // *Гу вэньцзы яньцзю* 18.

**2001** 《殷周金文集成》引得【”*Инь Чжоу цзиньвэньцзичэн*” *иньдэ*】Индекс к “Своду надписей на бронзе эпохи Инь-Чжоу”. Пекин.

Чжао Гуансянь 趙光賢

**1980** 周代社會辨析【*Чжоудай шэхуй бяньси*】Общество эпохи Чжоу. Пекин.

**1988** 關於西周初年幾個問題【*Гуаньюй си Чжоу чу нянь ды цзигэ вэньти*】Вопросы, связанные с началом династии Чжоу // *Жэньвэнь цзачжи* 1.

Чжао Иншань 趙英山

**1983** 古青铜器铭文研究【*Гу цинтунци минвэнь яньцзю*】Исследование надПисей на древних бронзовых сосудах. Тайбэй.

Чжоу вэньхуа

**1993** 周文化論集【*Чжоу вэньхуа луньцзи*】Сборник статей по проблемам чжоуской культуры. Сиань.

Чжу Найчэн 朱乃誠
**2007** 考古類型學應向定量分析方向發展【*Каогу лэйсинсюэ ин сян динлян фэньси фансян фачжань*】Совершенствование археологической типологии и количественный анализ // Чжунго вэньу бао 9 мая.
Чжу цзы
**1988** 諸子集成 【*Чжу цзы цзичэн*】Собрание сочинений древних философов. Тт. 1-8. Пекин.
Чжу Фэнхань, Чжан Жунмин 朱鳳瀚 、張榮明
**1998** 西周诸王年代研究【*Си Чжоу чжу ван няньдай яньцзю*】Исследование хронологии *ванов* династии Западная Чжоу. Гуйян.
Чжун Бошэн и др. 鐘伯生、陳昭榮、黃明崇、袁國華
**2006** 新收殷周青銅器銘文暨器影彙編【*Синь шоу Инь Чжоу цинтунци минвэнь цзи циин хуйбянь*】Свод надписей и фотографий бронзовых сосудов эпохи Инь-Чжоу, не вошедших в прежние публикации. Тайбэй
Чэнь Ли 陳立
**1936** 公羊義疏【*Гунъян ишу*】Комментарий к “Гунъян чжуань“.Т.т.1-4. Шанхай.
Чэнь Мэнцзя 陳夢家
**1955а** 西周銅器斷代【*Си Чжоу тунци дуаньдай*】Датировка бронзовых сосудов эпохи Западного Чжоу, 1-2 // Каогу сюэбао 9.
**1955б** То же, 2 // Каогу сюэбао 10.
**1956а** То же, 3 // Каогу сюэбао 1.
**1956б** То же, 4 // Каогу сюэбао 2.
**1956в** То же, 5 // Каогу сюэбао 3.
**1956г** То же, 6 // Каогу сюэбао 4.
**2004** 西周銅器斷代 【*Си Чжоу тунци дуаньдай*】Датировка бронзовых сосудов эпохи Западного Чжоу. Т.т.1-2. Пекин.
Чэнь Нин 陳寧
**1999** "夏商周斷代工程" 爭議難平【*"Ся, Шан, Чжоу дуаньдай гунчэн" чжэнъи нань пин*】Разногласия по поводу проекта"Хронология Ся, Шан, Чжоу" трудно преодолеть // http://www.edubridge.com/erxiantang/library/duandaigongcheng.htm.
Чэнь Пэйфэнь 陳佩芬
**1984** 其仲壺 【*Ци-чжун ху*】Сосуд "Ци-чжун ху" // Вэньу 6.
**2004** 夏商周青铜器研究【*Ся Шан Чжоу цинтунци яньцзю*】Исследование бронзовых сосудов Ся, Шан и Чжоу. Шанхай.
Чэнь Ханьпин 陳漢平
**1984** 冊命金文所見西周輿服制度【*Цэмин цзиньвэнь соцзянь Си Чжоу юйфу чжиду*】Западночжоуская система использования колесниц и церемониальной одежды в надписях на бронзе категории *цэ мин* // [*Си Чжоу ши* 1984].
**1986** 西周冊命制度研究【*Си Чжоу цэмин чжиду яньцзю*】Исследование западночжоуской системы *цэ мин.* Шанхай.
Чэнь Цюаньфан 陳全方
**1988** 周原與周文化【*Чжоуюань юй Чжоу вэньхуа*】Чжоуюань и чжоуская культура. Шанхай.
Шан Чжоу
**1979** 商周考古【*Шан Чжоу каогу*】Археология Шаи-Чжоу. Пекин.
Шанцуньлин
**1959** 上村嶺虢國墓地【*Шанцуньлин Го го муди*】Могильник царства Го в Шанцуньлине. Пекин.
Ши цзи чжуань
**1955** 詩集傳【*Ши цзи чжуань*】Свод комментариев к "Ши цзин". Шанхай.
Шо вэнь
**1986** 說文解字注【*Шо вэнь цзе цзы чжу*】"Шо вэнь" с комментарием. Шанхай.
Шэ Шушэн 佘樹聲
**1983** 西周社會的封建性質及封閉性社會結構【*Си Чжоу шэхуй ды фэнцзянь сичжи цзи фэнбисин шэхуй цзего*】Феодальный характер Западного Чжоу

и социальная структура закрытого типа // *Чжунго гудайши луньцун* 8.

Шэнь Вэньчжо 沈文倬

**1963** 對揚補釋【*Дуй ян бу ши*】Дополнительное толкование термина *дуй ян* // *Каогу* 4.

Юй Синъу 于省吾

**1957** 商周金文錄遺【*Шан Чжоу цзиньвэнь луи*】 Ранее не публиковавшиеся надписи на бронзовых сосудах эпохи Шан-Чжоу. Пекин.

**1977** 利簋銘文考釋【*Ли гуй минвэнь каоши*】Дешифровка надписи "Ли гуй" // *Вэньу* 8.

Ян Кунь 楊堃

**1934** 與婁子匡書:論"保特拉吃"【*Юй Лоу Цзыкуан шу: лунь "баотэлачи"*】Письмо Лоу Цзыкуану: о *потлаче* // *Чжун фа дасюэ юэкань* 1

## На японском языке

**Периодические издания**

*Кокоцугаку* 甲骨學
*Сирин* 史林
*То:хо: гакухо:* 東方學報
*Токё: сина гакухо* 東京支那學報

Акацука 赤塚忠

**1959** 稿本殷金文考釈【*Ко:хон Ин кимбун ко:сяку*】Толкование иньских надписей на бронзе.【б.м..】

Ёсимото 吉本道雅

**1991** 西周冊命金文考【*Сэйсю: сацумэй кимбун ко:.*】Исследование надписей на бронзовых сосудах эпохи Западного Чжоу об инвеституре // *Сирин* 74:4.

Ито 伊藤道治

**1971** 德の原義について【*Току-но гэнъити-ни цуйтэ*】О первоначальном значении *дэ* // *Токё: сина гакухо:* 16.

Коку го

**1975** 國語【*Коку го*】Речи царств. Токио.

Конами 小南一郎

**1992** 天命と德【*Тэммэй то току*】Небесный мандат и *дэ* // *То:хо: гакухо:* 64.

Муся 武者章

**1980** 西周冊命金文分類の試み【*Сэй Сю: сацумэй кимбун-но кокороми*】Опыт классификациии западночжоуских надписей об инвеституре // [*Сэй Сю:* 1980].

Сима 島邦男

**1967** 殷墟卜辭總類【*Инкё: бокудзи соруй*】Корпус иньских гадательных надписей. Токио.

Сэй Сю:

**1980** 西周青銅器とその國家【*Сэй Сю: сэйдо:ки то соно кокка*】Бронзовые сосуды и государство в Западном Чжоу. Токио.

Такаяма 高山節也

**1980** 西周國家における"天命"の機能【*Сэй Сю: кокка-ни окэру "тэммэй"-но кино:*】Функции "небесного мандата" в государстве эпохи Западного Чжоу // *Сэй Сю:* 1980.

Тоёда 豐田久

**1980** 西周王朝と彤弓考【*Сэй Сю: о:тё: то то:кю: ко:*】О династии Западная Чжоу и "красном луке" // *То:хо: гакухо:* 80.

Хаяси 林己奈夫

**1976** 西周金文に現れる車馬關係語彙【*Сэй Сю: кимбун-ни оконоварэру сяба канкэй гои*】Лексика, связанная с колесницаи, в надписях на западночжоуских сосудах // *Кокоцугаку* 11.

**1978** 殷西周間の青銅容器の編年【*Ин-Сэй Сю: цзикан-но сэйдо: ё:ки-но хэннэн*】Хронология бронзовых сосудов эпохи Инь-Западное Чжоу // *То:хо: гакухо:* 50.

**1981** 殷西周時代の禮器の類別と用法【*Ин-Сэй Сю: цзидай-но рэйки-но руй-бэцу то ё: хо*】// <u>*То:хо: гакухо:*</u> 50.
**1983** 殷春秋前期金文の書式と常用語句の時代的變遷【*Ин Сюндзю: дзэнки кимбун-но сёсики то дзё:ё: гоку-но дзидай тэки хэнсэн*】Историческая трансформация формуляра и трафаретных словосочетаний в надписях на бронзовых сосудах эпохи Инь-Западное Чжоу. // <u>*То:хо: гакухо:*</u> 50.
Эгасира 江頭廣
**1970** 姓考。周代の家族制度【*Сэй ко: Сю дай-но кадзоку сэйдо*】 Исследование о *син*. Семья в эпоху Чжоу. Токио.

# УКАЗАТЕЛИ

## Указатель личных имен

## Указатель географических названий

## Указатель письменных памятников



## Указатель надписей на бронзовых сосудах



# Оглавление



"По моему глубокому убеждению, данному исследованию Василия Михайловича Крюкова уготована славная судьба. Когда – в недалеком уже будущем – на месте нынешнего здания науки о древнем Китае, выстроенного на песке автохтонной комментаторской традиции, появится, наконец, сооружение, возведенное на каком-то более прочном фундаменте, работа "**Ритуальная коммуникация в древнем Китае**" окажется одним из его краеугольных оснований".

А. Е. Иванов. Образ убывания реальности.
Восток и Запад. Историко-литературный альманах.
2007-2008. М., 2009.

